فلسفۂ نفس

(حقیقت نفس کی ایک جدید تشریح)

مصنفہ

ضامن نقوی

مصنف اسرار ہستی و فلسفۂ خودی و شہرالحکم

الہ آباد

ہندوستانی ایکڈیمی ' یو - پی

۱۹۳۲

Published by
THE HINDUSTANI ACADEMY, U. P.,
Allahabad.

FIRST EDITION :

Price { Re. 1-0-0. (Paper.)
Re. 1-8-0. (Cloth.)

Printed by
M. GHULAM ASGHAR, AT THE CITY PRESS,
Allahabad.

فہرست مضامین

عنوان مضمون — صفحات

عنوان مضمون | صفحات

عنوان مضمون	صفحات
قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی ...	۸۵
عمل تنفس و دوران خون ...	"
(باب سوم — متعلقات نفس)	
اخلاق و مبادیات اخلاق ...	۸۶
ماہیت جذبات	"
جذبات بسیط مرکب	۸۷
نوعیت جذبات	۸۸
نوعیت اغراض	"
سبب اختلاف اعمال	۸۹
ماہیت اخلاق	۹۰
اخلاق ملکات نفس ہیں ...	"
نوعیت اخلاق	"
تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق	۹۱
عادات	۹۳
معیار اخلاق	۹۵
مقصد حیات قیام حیات بغرض ...	
حق شناسی	۹۶
(باب چہارم — بعض معارف نفسیات)	
ارتقائے نفس	۹۸
اولین تعین صورت و جسامت ایتھر '	
اثیر ' افلاک ' آکاش ...	"
ادراک بلاواسطہ	۱۰۱

تعارف

نفس و مسائل نفس کی تشریح کوئی نئی چیز نہیں - ہندؤں نے ' مسلمانوں نے ' سب نے ' اپنے اپنے دور میں اس پر بہت کچھ سوچا ' بہت کچھ لکھا - لیکن اُس وقت ' دوسرے علوم کی طرح ' اِس کا بھی تعلق اِلٰہیات ہی سے تھا ' اور اصلاح باطن و تزکیہ روح میں اِس سے مدد لی جاتی تھی - اُس وقت اِس علم میں ایک رفعت تھی ' بلندی تھی ' "ملکوتیت" تھی ؛ اُس وقت فخر کی چیز "کمپیریٹو سائکلوجی" (حیوانات سے دماغی رشتہ‌داری) نہ تھی -

جدید "علم نفس" ایک خالص مادی علم ہے جو بلند تھا ' اُسے پست کر دیا گیا ' علوی کو سفلی بنا دیا گیا ' ملکوت کو ناسوت کی سطح پر لے آیا گیا ؛ روح و روحانیت کے تخیل پر قہقہے لگائے گئے ' جسم و جسمانیت ' مادہ و مادیت کے بتوں کی پوجا شروع ہوئی ' فرشتوں سے مناسبت پیدا کرنے کے ذکر پر تالیاں بجیں ' کتے اور بلی ' بندر اور لنگور سے انسانی دماغ کے رشتہ جوڑنے پر فخر کیا جانے لگا اور "حواس پرستی" دلیل علم و حجت کمال قرار پائی !

اب مشکل یہ آن پڑی کہ کوئی کچھ کہنا چاہے تو آخر کس زبان میں کہے ؟ غزالی و رومی ' عطار و سنائی ' رازی و طوسی کے رنگ میں اگر کچھ کہنے پر آئے تو سنیگا کون ؟ کتاب نہ چھپیگی نہ بکیگی ' بس خودھی لکھئے اور خود ھی پڑھ پڑھکر اپنا جی خوش کر لیا کیجئے -

البتہ اگر ڈارون اور ھکسلی ، ونٹ اور ریبو ، ولیم جیمس اور لائڈ مارگن کی
بولی بولنے پر آ جائے تو یونیورسٹیاں بھی قدردانی کو تیار ھیں اور پبلک
بھی حوصلہ‌افزائی کو - الہ‌آباد کے مہر ظریف اکبر نے اِسی منظر کی
مصوری سالہا سال ھوئے کر دی تھی -

"مرزا" غریب چپ ھیں ، انکی کتاب "ردی"
"بدھو" اکڑ رہے ھیں ، "صاحب" نے یہ کہا ھے !

جناب شامن ، مستحق مبارکباد ھیں کہ اُنھوں نے جدید و قدیم ،
دونوں راستوں سے ھٹ کر ، اپنے لئے ایک نئی روش نکالی - وہ کتابوں کے
عالم ھوں یا نہ ھوں ، صحیفۂ فطرت کے متعلم ضرور ھیں - اُنھوں نے خود
اپنے کو پڑھا ، اپنے نفس کا مطالعہ کیا اور اِس سے جو کچھ سمجھے ، اُسے
اب دوسروں کو سنائے دیتے ھیں - وہ اگلوں اور پچھلوں کی کوششوں سے
ناواقف نہیں ، اُن کی نظر میں ماضی بھی ھے اور حالی بھی ؛ اُن کے
دماغ میں اگلوں کے مراقبے بھی ھیں اور پچھلوں کے مشاھدے بھی - تاھم
وہ جو کچھ بھی کہہ رہے ھیں وہ سنی سنائی باتیں نہیں ، اُن کی آنکھوں
کے دیکھے ھوئے منظر ، اُن کے قلب پر گذرے ھوئے واردات ھیں - قلندر
کی تعریف میں کہا گیا ھے ، "قلندر ھر چہ گوید دیدہ گوید" - شامن
صاحب ، قلندر ھوں یا نہوں ، لیکن یہ شان قلندری تو اُن میں پوری
طرح موجود ھے -

یہی سبب ھے کہ اُن کی کتاب قصص و حکایات کا مجموعہ نہیں ،
بصیرت زا ، بصیرت افزا ، بصیرت افروز ھے ، بہت ھی اھم حقیقتوں کی حامل
ھے اور اگر غور کرکے پڑھی جائے تو عرفان نفس کی اچھی خاصی ھادی و معلم
ھے اور اپنے مصنف کی مجتہدانہ شان پر ایک دلیل روشن و برھان واضح -

مصنف آخر مشرقی ہیں ' اُن کی مشرقیت اُن پر غالب ' اُن کی اسلامیت کا رنگ اُن کی تصنیف میں نمایاں اور اُن کی " خود شناسی " " خدا شناسی " کا مقدمہ - لیکن ساتھ ہی ذوق مغربی سے بھی بیگانہ نہیں - خود " اہل معنی " ہیں مگر " سخن آرائی " کی ضرورت و اہمیت سے بھی بیخبر نہیں - جانتے ہیں کہ " بزم " میں " اہل نظر " سے کہیں زیادہ ' نرے " تماشائی " بھرے ہوئے ہیں ' دونوں کے مذاق کی رعایت موجود - دعا ہے کہ اُن کی کوشش و کاوش بارور ہو اور تصنیف کو خلق میں اور خود مصنف کو خالق کے ہاں مقبولیت نصیب ہو -

دریاباد ' بارہ‌بنکی
۲۲ نومبر ۱۹۳۰ء

عبدالماجد

حامداً و مصلیاً

دیباچہ

یہ مسلم ہے کہ حیات اور کشاکش کا کچھ ایسا ناقابل انفکاک تعلق ہے کہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ہو ہی نہیں سکتا، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ اس کشاکش حیات کے کچھ مدارج بھی ہیں، کہیں تو یہ نزاع صرف مشغلۂ حیات ہے اور کہیں سخت صبرآزما۔ اس لئے اگر اطمینان دل و پریشانی، جمعیت‌خاطر و انتشار، متضاد کیفیات حس کی تفریق انہیں درجات مختلفہ کے امتیاز سے وابستہ سمجھی جائے تو بعید از قیاس نہ ہوگا۔

افکار معیشت کا شمار بھی کشاکش حیات کے اُنہیں درجات ارتقائی میں کیا گیا ہے جو سخت صبرآزما ہیں، اس لئے اگر کوئی رہنورد منازل حیات ہنوز اسی مقام ابتلا میں ہو تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ منزل جمعیت خاطر و اطمینان دل سے بہ مراحل دور ہے۔

مگر مشغلہ تصنیف و تالیف تو بڑے فراغ کا مقتضی ہے گویا کہ پریشانی اور تصنیف دو ایسے متضاد کلی ہیں جو بیک جا جمع ہی نہیں ہوسکتے۔

نظریۂ بالا کے خلاف، اس کتاب کی تدوین، ایک استثنا ہے جو حقیقتاً تائید ایزدی ہی پر مبنی ہے۔ اگر اس ضمن میں عدل و اسباب کی تشریح و توضیح مطلوب ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا عالم اسباب

ہے ۔ کچھ ثانوی اسباب بھی ہوا کرتے ہیں - شغف ' کسی کام کی دھن '
جسے جلون ذہنیت ہی کہنا چاہئے ' ایک ایسی کیفیت نفسی ہے جو
تمام تاثرات و جذبات پر چھا جاتی ہے - انسان کسی دھن میں ہو تو نہ
تو کسی پریشانی کا احساس ہوتا ہے نہ کسی تکلیف کی پروا -

یہی وہ شغف تھا جس نے دس مہینے ایسے انہماک میں رکھا ' جسے
انہماک کے بجائے استغراق ہی کہنا زیادہ موزوں ہوگا - اور یہی اشتغراق
وہ افکار شہود کا سمندر تھا جس میں ڈوب جانا گویا کہ ساحل مطلوب
کو پا لینا تھا - واقعتاً یہ ہے کچھ افسانۂ تصنیف ' اِسی سے حالات و
مشکلات کا اندازہ کیجئے -

مقصود تصنیف تو یہی ہے کہ یہ رسالہ مسائل علم نفس میں ذہن
کی صحیح رہنمائی کرے ' مگر میں بطور خود اس امر کا فیصلہ نہیں کر
سکتا کہ اِس رسالہ سے کہاں تک یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے - بہر حال '
الاعمال بالنّیات ' مدعائے گذارش و نگارش تو جادۂ حقیقی کی طرف توجہ
دلانا ہی ہے -

اسلوب بیان کے متعلق اِتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ عبارت میں
حتی الامکان سلاست کا لحاظ رکھا گیا ہے مگر بایں ہمہ ایک علمی کتاب
کو کسی طرح افسانہ نہیں بنایا جا سکتا - مجبوراً اصطلاحی الفاظ لانا
ہی پڑتے ہیں اور اسلوب بیان کو علمی حدود میں رکھنا ہی پڑتا ہے -

قارئین کتاب سے صرف اِس قدر گذارش ہے کہ اول ایک مرتبہ
شروع سے آخر تک کتاب کو ٹھنڈے دل سے پڑھ جائیں ' اُس کے بعد کوئی
رائے قائم فرمائیں - اگر دوسری یا تیسری مرتبہ دیکھنے کے بعد رائے قائم کی

جائیگی تو وہ نسبتاً زیادہ صائب ہوگی ' ورنہ اِس قسم کے مضامین خواہ وہ کتنے ہی آسان پیرایہ میں پیش کئے جائیں پھر بھی ایسے نہیں ہوتے کہ سرسری طور پر ورق‌گردانی ہی سے سمجھہ میں آ سکیں اور پڑھنے والا کسی صحیح نتیجہ تک پہونچ سکے -

آخر میں مجھے مکرمی مولوی شفقت حسین صاحب بی - اے' ایل ایل - بی' ایڈوکیٹ کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ آپ نے دوران تدوین کتاب میں ' بعض قابل لحاظ مشورے تدوین کتاب کے متعلق دئے -

ضامن حسین نقوی (' نویا ' جہان‌آبادی)

بیلی بھیت ' یوم دوشنبہ
۲۲ ستمبر سنہ ۱۹۳۰ع

مقدمہ

ستارے شام سے روزانہ ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور رات بھر جگمگاتے رہتے ہیں ' سورج ہر روز صبح سے نکلتا ہے اور دن بھر ہماری نگاہوں کو منور رکھتا ہے ' ہوا برابر چلتی ہی رہتی ہے ' موجوں کی مسلسل روانی ' خاک کا محل حوادث ہونا ' آگ کا اشتعال ' سیاروں کی سیر ' زمانہ کا دور ' رات دن کی انقلاب ' کائنات کے تغیرات ' عالم کون و فساد کا نظم فساد و اتحاد ' کہ رہا ہے کہ یہاں ہر شے کا ایک کام مقرر ہے ' ہر شے کی کوئی علت غائی ہے ' ہر شے کسی لئے ہے -

لیکن انسان' کس لئے ہے' اس کا فرض کیا ہے ' اسے کیا کرنا چاہئے ؟—

اپنے فرائض عمل کا تعین' کوئی معمولی بات تو نہیں : یہہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہمیں اس کائنات میں رہکر کیا کرنا چاہئے ' یہ واضح طور پر معلوم ہونے کی ضرورت ہے کہ ہمارا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے — اس تمیز و تفریق کے لئے ایک تفصیلی نظر وہ بھی ایک خاص اصول سے تمام کائنات گرد و پیش پر ڈالنا ہوگی —

کائنات کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اگر فرداً فرداً یہاں کی تمام چیزوں کا شمار کیا جائے تو ہزاروں سال بھی ناکافی ہیں' اس لئے سمجھنے سمجھانے کی غرض سے' یہاں کی چیزوں میں درجہ‌بندی کی گئی ہے ' عناصر کا شمار ' [۱] بسائط میں کیا گیا ہے اور باقی عنصری

---

[۱] بسائط وہ چیزیں ہیں جن کی تقسیم مختلف‌الکیف ماہیتوں میں نہ ہو سکے ' مثلاً ریڈیم اور فولاد کہ ان کا ہر جزو وہی خصوصیت رکھتا ہے جو خود ریڈیم و فولاد کا امتیاز ہے -

چیزوں کو مرکبات کے درجہ میں رکھا ہے اور پھر مرکبات کی تقسیم موالید ثلاثہ یعنی جماد و نبات و حیوان میں کی ہے ' اس طرح اس دریا کو کوزے میں بند کیا ہے —

ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ انسان کا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے ' اس غرض کے لئے ہم موالید ثلاثہ ہی سے اپنی تلاش کی ابتدا کرتے ہیں کہ اس دنیا کی' جس میں ہم بستے ہیں ' بڑی کائنات یہی چیزیں ہیں —

سب سے پہلے جمادات کو دیکھئے' جمادات کتنے ہی انواع پر منقسم ہوں ' سنگ مرمر ہو یا سنگ سیاہ' یشب ہو یا الماس ' ان سب کا امتیاز ' وزن جسامت اور شکل خصوصیات جسمانیہ ہی آپ پائینگے۔ اس کے بعد نباتات کو دیکھئے' اِن میں جسامت کے ساتھہ ساتھہ نمو (بالیدگی) کے مظاہر بھی نظر آئینگے — اور یہی نمو نباتات کا امتیاز ہے — اس کے بعد حیوانات پر نظر ڈالئے - ان میں جمادات کے مثال جسامت بھی ہے اور نباتات کی طرح نشو و نما بھی — مگر اس کے سوا احساس و حرکت ارادی کا وجود بھی آپ حیوانات میں پائینگے - اور یہی ان کا امتیاز ہے اور اسی امتیاز کے لحاظ سے وہ حیوان یعنی زندہ کہے جاتے ہیں — آخر میں انسان کی باری ہے - یہ موالید ثلاثہ کی آخری حد پر ہے اور اسی پر کائنات کی تمام سعی نشو و ارتقا ختم ہوتی ہے ' اس میں جسامت بھی ہے ' نشو و نما بھی اور احساس و حرکت ارادی بھی گویا کہ موالید ثلاثہ خلاصۂ کائنات اور انسان ' خلاصۂ موالید ثلاثہ ہے ' لیکن وہ شے جو موالید ثلاثہ کی کسی جنس میں کیا کائنات کی کسی شے میں نہیں پائی جاتی' وہ اس کا امتیاز خصوصی ادراک ہے اور یہی انسان کا

شرف ھے اور اسی شرف کی وجہ سے وہ اشرف‌المخلوقات ھے اور اسی لحاظ سے ھمارے نزدیک انسان کی تعریف ہستی مدرک زیادہ موزوں ھے -

اس تفصیل سے آپ اتنا تو سمجھہ ھی گئے ھونگے کہ جو امتیاز جس شے کا ھے، وھی امتیاز اُس شے کی علت غائی ھے [۱] اگر حیوان کا امتیاز خاص، احساس و حرکت ارادی ھے تو یہی امتیاز ان کے وجود کی علت غائی ھے - اسی پر انسان کو قیاس کیجئے کہ اُس کا امتیاز خصوصی کیا ھے، یہیں سے اُس کے فطری فریضۂ عمل کا تعین ھوتا ھے اور معلوم ھوتا ھے کہ اُسے کائنات میں رھکر کیا کرنا چاھئے -

انسان نے جب اس دنیا میں آنکھہ کھولی تو سب سے پہلی چیز جو اس کے روبرو آئی وہ خود اس کی ہستی ھی تھی، اس لئے اپنے امتیاز ذاتی کی بنا پر، سب سے پہلے اُسے اپنے ھی متعلق یہ خیال ھونا چاھئے تھا کہ میں کیا ھوں، یعنی کہ میری ہستی کی حقیقت کیا ھے؟

یہ کوئی معمولی سوال تو نہ تھا کہ آسانی سے حل ھو جاتا، فلسفیانہ جدوجہد صرف اسی استفہام فطرت کی رھین منت ھے، حقیقت یہ ھے کہ انسان نے اس تلاش میں بڑی دقت نظر سے کام لیا، اپنی

---

[۱] علت غائی - ھر شے کے متعلق یہ سوال ھو سکتا ھے کہ:

اُسے کس نے بنایا ھے، کس شے سے بنایا ھے، کس لئے بنایا ھے؟ اس طرح علت کی تین قسمیں ھو جاتی ھیں علت فاعلی، علت مادی، علت غائی - علت غائی سے وہ غرض مراد ھے جس کے لئے کوئی شے بنائی جائے مثلاً قلم کی علت غائی تحریر ھے، اور یہی اُس کا دوسری چیزوں میں امتیاز ھے -

ذات کے ہر ہر پہلو پر بڑی غائر نظر ڈالی ہے ــ علم سے پہلے ' ذرائع علم کا معلوم ہونا ضروری تھا ؛ اس لئے اول نظام ذہنیت کی طرف متوجہ ہونا پڑا ' پھر حدود علم و ادراک معلوم کرنے کے لئے مسئلہ ادراک پر غور کیا ؛ بعدہ اپنے نفس اور کائنات خارج از نفس کے تعلقات باہمی پر نظر ڈالی' زندگی کے اجزائے ترکیبی معلوم کئے' مقصد حیات سمجھا ' فرائض اخلاق و اعمال کا تعین ' نیک و بد کا امتیاز ' سب اسی سلسلہ میں ہوتا گیا ۔ اس طرح' اس ایک فطری سوال سے کہ " میں کیا ہوں ؟ " علمیات ' حیاتیات ' الٰہیات ' اخلاقیات اور متعدد علوم متعلقہ پیدا ہو گئے اور تلاش حقیقتِ ذات (نفس) اس طرح بالآخر ' سرچشمۂ علوم ثابت ہوئی ــ

اس لئے' علم حقیقتِ نفس (فلسفۂ نفس) خلاصہ اور حاصل ہے ــ ان تمام علوم کا جو تحقیقات نفس کے سلسلے میں حاصل ہوئے -

یہ ہے امتیاز فلسفۂ نفس [۱] اور یہ ہے وہ علم جو انسان کو اس کی حقیقت سے روشناس کرتا ہے ــ اس علم کی اہمیت کا اندازہ اسی سے کیجئے کہ علم نفس کلید ابواب علوم ہے' عقدہ کشائے اسرار ہستی ہے '

---

[۱] لفظ فلسفہ معرب ہے فلاسفی سے' اور فلاسفی مشتق ہے دو یونانی لفظوں' فلا اور سافیا سے' فلا بمعنی محبت اور سافیا بمعنی علم - اس طرح فلاسفی (فلسفہ) کے معنی ہوئے محبت علم کے ' مگر استعمال اِس لفظ کا حقیقی علم کے معنوں میں ہے - اس طرح فلسفۂ نفس کے معنی ہوئے ' علم حقیقت نفس ۔ قدماء ' لفظ فلسفہ کا اطلاق ہر علم طبیعی و غیر طبیعی مادی و غیر مادی پر کرتے تھے - لیکن اس دور جدید میں صرف مسائل غایت و نہایت و آلہیات کو فلسفہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے - فلسفہ کے حدود اِس طرح سائنس سے جدا کر دئے گئے مگر پھر صورت نفس سے متعلق مسائل کا تعلق بالخصوص اِس صورت میں جب مبادیات اعلیٰ سے بحث کی جائے فلسفہ سے بدستور قائم رہتا ہے -

یعنی اخلاق و اعمال کا بھی کوئی نتیجہ مابعد نہیں ـ زندگی ھی کے سب جھگڑے ھیں اور یہیں ختم ھو جاتے ھیں ـ

غیر تعلیم‌یافتہ تو بر بنائے جہل اس پستی میں مبتلا ھیں اور تعلیم‌یافتہ جماعت کو سائنس کے اس نظریہ نے حقیقت سے دور کر دیا ھے کہ کائنات میں جو کچھہ ھے ' مادہ ھے اور اُس کی قوت ھے ' نفس وغیرہ کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ' ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ھو جاتی ھے جو اثر ترکیب کے زائل ھوتے ھی فنا ھو جاتی ھے - مادہ اور اس کی قوت تو ایک باقی شے ھے ' باقی جو کچھہ ھے سب فانی ھے ـ

ظاھر ھے کہ جب ھمارا اپنے نفس ھی کے متعلق یہ گمان ھوا اور اپنی ذات ھی کو اس قدر غیروقیع سمجھتے ھوں ' تو میں کوئی صحیح احساس اعزاز نفس کیونکر پیدا ھو سکتا ھے ' اپنی کوئی خاص ذمہ‌داری باعتبار اخلاق و اعمال کیوں‌کر سمجھہ سکتے ھیں ' ھمارا نصب‌العین اعلی اور معیار اخلاق کیونکر بلند ھو سکتا ھے ؟ یہی سبب ھے کہ ھمارا معیار اخلاق پست‌تر ھوکر' صرف خودغرضی پر مبنی رہ گیا ھے ـ

ضرورت ھے کہ مسائل نفسیات [۱] کی تشریح و توضیح اس طرح کی جائے کہ حقیقت نفس ایک زندہ اور موجود شے کی طرح تیقن ھو جائے ـ اگر ایسا ھو جائے تو معیار اخلاق کی بلندی اور نصب‌العین کی تبدیلی تو اس کا ایک لازمی نتیجہ ھوگی ـ

یہ تو سب کچھہ مسلم ' لیکن ھم اور مسائل علم نفس ــ ھم اور اس قسم کی ــ اھم تصلیف ! وما توفیقی الا باللہ ـ

---

[۱] نفسیات سے ھماری مراد علم نفس ھی ھے

اس مضمون (کتاب) میں ' زیادہ تر صحیفۂ [۱] فطرت ہی سے استفادہ کیا گیا ہے' اس لئے ہم بفضلہ اور کسی مصنف کے بہت کم رہین منت ہیں' اور اس کی چنداں احتیاج بھی نہیں کہ مشاہدۂ ذات میں بھی انسان بکسر رہین رہنمائی ہو' زندگی کے مختلف مدارج و مظاہر ہر شے سے بالعموم اور انسان کی ذات سے بالخصوص' آفتاب کی طرح نمایاں و درخشاں ہیں' اس لئے اس راہ میں خود انسان کی ذات ہی' اُس کے لئے' رہنمائے اعظم ہے مگر بات اتنی ہی ہے کہ انسان ذرا آنکھ کھولے اور بصیرتِ نفس سے کام لے -

یہی سبب ہے کہ ہم نے اپنے افکار میں اس کا بالکل لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کہاں تک ' مصنفین قدیم و جدید علم نفس کی آرا کے موافق ہیں --

ہمارا موضوع بحث' اس کتاب میں ' نفس انسانی [۲] ہے اور مبادیات

---

[۱] صحیفۂ فطرت ' کتاب فطرت ' کتاب الہی ' مراد اِس سے یہاں نفس انسانی ہے -

[۲] نفس انسانی کے معنی ہیں انسان کی حقیقت ' اصل ہستی - اصل ذات کے ' حالت شعور میں جس کو ' لفظ " ہم " یا " میں " سے ہر شخص تعبیر کرتا ہے ' اِسی تصور شخصیت " ہم " یا " میں " کو عربی میں انا اور انگریزی میں اِگو (Ego) کہتے ہیں - عربی میں نفس انسانی کا مفہوم کو ادا کرنے کے لئے الفاظ نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ انسانیہ بھی ہیں ' مگر محل استعمال میں کسی قدر فرق ہے - جب انسان کے افعال تعقل و ادراک سے بحث کی جاتی ہے تو اِن افعال کا انتساب نفس ناطقہ سے کیا جاتا ہے - یعنی نفس ناطقہ مبدا ان افعال کا سمجھا جاتا ہے اور جب اعمال تشکیل و تکمیل نظام جسمانی سے بحث کی جاتی ہے تو صورت نوعیہ کو ان کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور یہ سب اعتباری امور ہیں ورنہ حقیقت میں نفس انسانی ہی اختلاف اعمال کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم ہے اور اس طرح نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ مختلف قوتیں نہیں -

قویٰ و اعمال نفس انسانی ' ترتیب ابواب یوں هے که اول نفس و قویٰ و افعال نفس پر بحث هے بعدہ متعلقات نفس' اخلاق و اعمال پر اور اسی کے متعلق کچهه عملی مسائل هیں اور آخر میں بعض معارف نفسیات -

بیان و زبان کے متعلق اب همیں اور کچهه کهنا نهیں هے' کتاب آپ کے روبرو هے -

---

باب اول

نفس و ماهیت نفس

نفس

بعض اوقات ، کسی مایوس‌کن خبر کے سلنے هی سے طبیعت سست ، دل مغموم ، چهرہ اُداس هو جاتا هے - اب سوال یہ هوتا هے کہ اس خبر کا اثر کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح [۱] نے یا عناصر جسمانی [۲] نے ؟

هم کوئی خوش خبری سنتے هیں ، چهرہ فوراً چمک اُٹھتا هے - دوران خون تیز اور تنفس عظیم هو جاتا هے ، اس صورت میں بھی یہی سوال هوتا هے کہ خبرِ خوش کا اثر کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح نے یا خود مادۂ جسمانیہ نے ؟

هم کوئی کام کرنا چاهتے هیں تو کرتے هیں اور ترک کرنا چاهتے هیں تو چھوڑ دیتے هیں ، دیکھنا یہ هے کہ همارے اِن اِرادوں کا تعلق اعضا و جوارح سے یا اِن کی مصدر کوئی ذی اختیار هستی هے ؟

تمام ذهنی قوتوں کی مثال آلات کی سی هے - اب سوال یہ هے کہ ان آلات سے کام لینے والا کون هے ، اور نتائج فکر سے فائدہ کون اُٹھاتا هے ؟

تمام جسم کی حیثیت مشین کی سی هے ، کیا کوئی مشین بغیر کسی ڈرائیور کے ، کسی مقصد واحد کے ماتحت کام کر سکتی هے ؟

---

[۱] اعضا ، دل ، دماغ ، جگر ، طحال معدہ ، شرائیں ، اوردہ وغیرہ هیں اور جوارح هاتھ پاؤں ، ناک ، آنکھ وغیرہ -

[۲] عناصر جسمانی ، جن سے جسم مرکب هے ، آکسیجن ، هائیڈروجن ، نائٹروجن ، کاربن ، سلفر ، لوها ، فاسفیٹ ، پوٹاسیم ، اور میگنیشم وغیرہ هیں -

اصل یہ ھے کہ ھمارے روزمرہ کے تجربات اور مشاھدات اس امر پر شاھد ھیں کہ ھمارا کوئي وجود علاوہ اعضا و جوارح کے بھي ھے اور اس قسم کے مشاھدات کے علاوہ سب سے بڑا اس امر کا ثبوت کہ اِس نظام جسماني میں ھمارا کوئی ممتاز وجود ھے ' یہ ھے کہ ھمیں براہ راست ' ھر لحظہ اپنے ھونے کا شعور ھے ' ھم سمجھتے ھیں ' محسوس کرتے ھیں کہ ھم ھیں اور ھماری کوئي ممتاز ھستی ھے ' اس لئے ' اِس طرح تو نفس کے وجود سے کوئی بھي انکار نہیں کر سکتا -

لیکن اصل سوال تو یہ ھے کہ نفس ھے کیا ' اُس کي ماھیت کیا ھے ' مادی ھے یا غیرمادی ' عرض ھے یا جوھر ' فاني ھے یا غیرفانی اور اگر غیرمادی ھے تو اس کا مادے سے کیا تعلق ھے ؟

اگر ھم کو ماھیت نفس معلوم ھو جائے تو اس قسم کے جملہ شبہات کا ازالہ جو وجوُد نفس کے ' متعلق پیدا ھو سکتے ھیں خود بخود ھو جائے -

ماھیت نفس

جب ھم کسی شے کے متعلق یہ سوال کرتے ھیں کہ یہ کیا ھے ' تو بعض اوقات ھمارا اس سوال سے یہ مطلب ھوتا ھے کہ یہ شے کائنات کی کس جنس [۱] میں داخل ھے یعنی درخت ھے یا پتھر اور کبھی اُس کی نوع [۲] کے متعلق سوال ھوتا ھے کہ یہ درخت ھے تو کون سا درخت

---

[۱] اصطلاح میں جنس وہ ھے جس کے تحت میں بعض انواع ھوں -

[۲] نوع وہ ھے جس کے تحت میں چند صنف ھوں' حیوان جنس ھے کہ اس میں انسان اور تمام انواع کے جانور داخل ھیں اور انسان نوع ھے کہ اس کی تحت میں بہت سي صنفوں کے انسان ' افریقی ' چینی ' جاپانی ' داخل ھیں -

کی نہ تو کوئی [١] منطقی تعریف ہو سکتی ہے اور نہ وہ ہمارے براہ راست مشاہدے کے حدود میں داخل ہیں ، مگر ہیں ضرور ، ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُن کا کوئی نہ کوئی وجود ہے - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ہمیں ایسی چیزوں کا علم کیوں کر ہوا ؟

معلول کو دیکھکر علت کا خیال آ جاتا ہے ، حرکت کو دیکھکر محرک کے وجود کا قائل ہو جانا ، تصویر سے ، مصور کے وجود پر استدلال کرنا سیاروں کے نظام کو دیکھکر قوت کشش و تنظیم کا اعتراف کرنا ، خلاف قیاس نہیں - ایک بچا بھی یہ نہیں مان سکتا کہ کوئی شے خود بخود متحرک ہو سکتی ہے - یا کتابیں جو الماریوں میں سلیقہ سے چنی ہوئی ہیں خود بخود اس طرح ، اس ترتیب سے مرتب ہو گئی ہونگی یا کسی لایعقل کا یہ کام ہو سکتا ہے ، ہم نے اپنے روزمرہ کے تجربات میں یہی قوانین فطرت جاری و ساری دیکھے ہیں - اس لئے اب بغیر فکر و تامل یہی سمجھتے ہیں کہ حرکت ، محرک سے ، معلول ، علت سے ، اور ہر تنظم کسی ناظم عاقل سے وابستہ ہوتی ہے - گویا کہ یہ [٢] نظریات

---

[١] منطقی تعریف ، کسی شے کی جنس و فصل بیان کرنا مثلاً انسان کی تعریف ، حیوان ناطق کرنا ، اس میں حیوان جنس اور ناطق فصل ہے اور منطق میں یہی اصول کسی شے کی ماہیت معلوم کرنے کا ہے کہ اُس شے سے اُس کے اعراضِ شخصی و انفرادی جدا کرکے اُسے دیکھا جائے ، اعراضِ شخصی و انفرادی حذف کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہ جائے وہی اُس شے کی ماہیت ہے ، مثلاً زید سے وہ تمام امتیازات حذف کرنے کے بعد جن کی بناپر وہ زید سمجھا جاتا ہے ، زید کو دیکھا جائے تو وہ مطلق حیوان ناطق رہ جاتا ہے - یہی زید کی ماہیت ہے -

[٢] نظریات وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے -

ہمارے لئے اب بدیہات [۱] ہو گئے ہیں - ہم کسی طرح یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ کوئی نظام بغیر کسی ناظم عاقل کے خود بخود قائم ہو سکتا ہے ' ہم جانتے ہیں کہ کوئی حرکت بغیر محرک پیدا نہیں ہو سکتی' معلول کا وجود علت سے وابستہ ہوتا ہے ' چاہے علت محسوس و مشہود ہو یا نہ ہو - ایتھر (اثیر) کے ہم صرف اس بنا پر قائل ہیں کہ اگر سورج اور ہم میں کوئی درمیانی واسطہ نہ ہوتا ' تو سورج کی کرنیں ہم تک نہ پہونچ سکتیں ' حالانکہ ایتھر ' محسوس ہے نہ مشہود -

ہم کو اپنے نفس کا علم بھی اُسی طرح ہوا کہ ہم بدیہی طور پر تمام نظام حیات میں نفس کی تدابیر و تصرفات دیکھتے ہیں اگر نفس کو اس نظام سے ایک لحظہ کے لئے بھی جدا کرکے ہم یہ تصور کر سکتے کہ یہ نظام قائم رہ سکتا ہے ' تو ہمیں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اس نظام میں نفس کی کوئی ضرورت نہیں ' مگر ہم ایک لحظہ کے لئے بھی ایسا خیال نہیں کر سکتے ' اس لئے ہم کو یقین واثق ہے کہ اس نظام جسمانی میں نہ صرف ہمارا یا ہمارے نفس کا کوئی وجود ہی ہے بلکہ کوئی ممتاز وجود ہے -

اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے ' نظم حیات پر نظر ڈالئے - ہماری زندگی کے دو رخ ہیں ' ایک تو بالکل روشن ہے جو ہر وقت ہمارے علم میں ہے ' اور اُسے اِسی لئے ' حیات شاعرہ یعنی شعور والی زندگی کہتے ہیں اور دوسرا غیر روشن ہے جس کا علم ہم کو ہر وقت براہ راست نہیں ہوتا - اُس کو حیات غیر شاعرہ کہتے ہیں - حیات شاعرہ میں '

---

[۱] بدیہات وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں کسی غور و فکر کے واسطے کی ضرورت نہیں ہوتی - مثلاً دھوپ کو دیکھکر فوراً یہ سمجھہ لینا کہ اس وقت سورج ہے -

ہمارے تمام اعمال ارادی داخل ہیں اور غیر شاعرہ میں تمام افعال غیر ارادی - اِس تفصیل کے بعد غور فرمائیے کہ

اعمال ارادی میں تو نفس کے تصرفات بین طور پر ظاہر ہیں ' ہمارا چلنا پھرنا ، اُٹھنا بیٹھنا ' سوچنا سمجھنا ' کلام و سکوت اِس امر پر شاہد ہے کہ یہ تمام اعمال صرف ہماری مرضی پر منحصر ہیں - اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جائے کہ نفس کا کوئی وجود نہیں ہے ' تو سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ہمارے اعمال میں کوئی نظام کیوں کر ہے ' جس بات کو جس طرح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ہم اُس کو اسی طرح کرتے ہیں - یہی نظم عمل ہے - اگر ہم سے یا ہمارے نفس سے یہ نظام اعمال وابستہ نہیں تو پھر کس شے سے ہے ؟

یہ تو ہمارے نفس کے تصرفات حیات شاعرہ میں ہیں ' اب غیر شاعرہ میں ملاحظہ فرمائیے - ذرات جسم ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ نئے ذرے لیتے رہتے ہیں ' حتیٰ کہ تھوڑے عرصہ میں پرانے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا اور بالکل ایک نیا جسم بن جاتا ہے - اسی عمل کو عملِ بدل ما یتحلل کہتے ہیں - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ نئے ذروں کو ہر شخص کے تشخصِ خاص میں اس طرح تبدیل کرنے والی کہ زید و عمر کی صورتوں میں مرتے مرتے امتیاز باقی رہے کون سی قوت ہے ؟

وہ مادۂ حیوانی جس سے رحم میں جنین [۱] کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ' سوال یہ ہے کہ آیا خود بخود نظام جنین کی صورت میں تبدیل

---

[۱] ماں کے پیٹ میں جب تک بچہ رہتا ہے ، اُس کو جنین ہی کہتے ہیں -

هو جاتا هے یا اُسے اِس نظام میں تبدیل کرنے والی یا اُس کو اِس هیئت خاص میں لانے والی کوئی اور قوت هے ' آیا هم یه فرض کر سکتے که نظام جلیں بغیر کسی ایسی قوت کی تحریک کے جو متحرک تلیظم هو آپ هی قائم هو سکتا هے ؟ یقیناً ایسا نهیں هو سکتا -

یه هیں بعض کھلے هوئے تصرفات' همارے نفس کے ' اس زندگی میں - اس سے آپ اتنا تو سمجھه هی گئے هونگے که نظام حیات میں نفس کی مرکزی حیثیت هے ' یعنی تمام نظام حیات نفس هی سے وابسته هے -

اب رهے یه سوالات که نفس کوئی مادی شے هے یا غیر مادی - عرض هے یا جوهر ' فانی هے یا غیر فانی اور اگر غیر مادی هے تو اُس کا مادے سے کیا تعلق هے ؟

مادیین [۱] کے یه مسلمات میں سے هے که کائنات میں مادے کے سوا اور کچھه نهیں پایا جاتا ' نفس کا بھی کوئی جداگانه وجود نهیں هے ایک مادی شے هے ' ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا هو جاتی هے اسی کو نفس کهتے هیں ' فی الحقیقت نظام حیات مادی هے اور مادے هی سے وابسته هے - ماده هی ایک مستقل شے هے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نهیں -

هم بھی اِسے تسلیم کر لیتے ' لیکن بعض دشواریاں اِن امور کے ماننے سے پیدا هوتی هیں جن کو هم یه دفعات ذیل بیان کرتے هیں -

۱— مادے کا ذاتی امتیاز (جس کے بغیر ماده پایا هی نهیں جا سکتا) صرف وزن و جسامت اور کسی شکل اور جگه میں پایا جاتا هے

[۱] مادیین ' وه لوگ هیں جو مادے کے سوا اور کسی وجود کے قائل نهیں -

اور یہی ماہیت جسم کی ہے ، اِس لئے مادہ اور جسم دو متبائن کلی قرار نہیں دے جا سکتے [۱] -

جب ہم اپنے نظام حیات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ نظام حیات ربط و ترتیب کا ایک بہترین نمونہ ہے ، اُس کا ہر عنصر کسی خاص مقصد کے لئے ہے اور ہر جزو دوسرے جزو سے کسی مقصدِ آخری کی تکمیل کے لئے وابستہ و مربوط - کلی اعتبار سے اعمال نشو و نما و بدلِ ما یتحلل پر نظر ڈالئے یا جزئی اعتبار سے اعضاء و جوارح کی ساخت اور اُن کے افعال اور مختلف افعال کے باہمی تعلق پر ، نظام حیات کا کوئی شعبہ آپ ایسا نہ پائیںگے جس کی تنظیم میں اغراض و مقاصد کی انتہائی رعایت نہ ملحوظ ہو ہر عنصرِ جسم کا ایک خاص فعل ہے اور ہر فعل کا ایک نتیجۂ ما بعد ، ہر عضو کی ایک مخصوص ساخت ہے اور اُن افعال کے انجام دینے کے لئے بہ غایت موزوں جو اُس کی فطری غایت ہے - پھر ہم تنظیم حیات کے کیوں نہ قائل ہوں ؟

یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت محتاجِ محرک ہوتی ہے اور تنظیم بھی ایک طرح کی حرکت ہی ہے - مگر مادے کا کوئی امتیاز خاص بجز جسم و

---

[۱] جسم بسیط (نا قابل تجزی) بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی مگر بہر صورت جسم کا وہ امتیاز جس کی وجہ سے وہ جسم سمجھا جاتا ہے - وزن ، جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جانا ہی ہوتا ہے اور یہی مادے کا امتیاز ہے ، اِس طرح بلحاظ ماہیت مادہ اور جسم ایک ہی شے ہے - لیکن مادے یا جسم کے پائے جانے کے معنی یہ نہیں کہ اُس کا محسوس ہونا بھی ضروری ہو ، ایسے بھی اجسام ہیں جو پائے تو جاتے ہیں مگر کسی طرح محسوس نہیں ہو سکتے مثلاً ایتھر (مادۂ لطیف) اِس لئے پائے کے معنی صرف ثابت و متحقق ہو جانے کے سمجھنا چاہئے -

جسمانیت کے نہیں ' پھر ایسی شے کو ملتظم حیات کیونکر مانا جا سکتا ہے ؟

۲ — اگر کہا جائے کہ مادے میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادے میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے ؟ بلحاظ اغراض و مقاصد ' حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے ' ایک تو وہ جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو ' دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو - فرض کیجئے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے ' جس کی نہ کوئی غایت ہے نہ اُس کو اغراض مقاصد سے کوئی تعلق ' ظاہر ہے کہ ایسی حرکت ' نہ حرکت تنظیم سمجھی جاسکتی ہے ' نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منتظم ' اِس لئے کہ تنظیم ایک حرکت تو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر لحاظ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے -

۳ — اگر کہا جائے کہ مادے کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادے کی حرکت ' حرکت اضطراری نہیں ' اس لئے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو ' اضطراری نہیں ہوتی ارادی ہوتی ہے -

۴ — اِس طرح مادے کو متحرک بالارادہ ماننا ہو گا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ وہ شے ذی شعور بھی ہے ' اِس لئے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے اور لحاظ غرض و غایت بغیر شعور ہو نہیں سکتا - شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے -

نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم مادے کو ملتظم حیات مانتے ہیں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ صرف متحرک ہے بلکہ متحرک بالارادہ

(ذی شعور) بھی ہے اور مادے کی تعریف ' محض جسم یا جسم متحرک
کے بجائے ' جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی -

اس کے سوا ہمیں مادے کو یوں بھی ذی شعور ماننا ہوگا کہ ہماری
حیات بداہتہً ذی شعور ہے ' اگر ہم مادے کو ذی شعور نہیں مانتے ہیں تو
یہ سوال ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں '
تو ایک مادی شے یعنی حیات میں کہاں سے آیا ؟ لامحالہ ماننا ہوگا کہ
مادہ ذی شعور ہے -

۵ـــ مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلۂ نظام حیات تو یوں حل ہو
جاتا ہے کہ شعور بنائے حرکت ارادی اور حرکت ارادی اصل تنظیم ہے '
مگر دیکھنا یہ ہے کہ قوت شعور مادے میں مانی بھی جا سکتی ہے ' ذات
مادہ اِس کی متحمل بھی ہے ' اصل سوال یہ ہے کہ آیا قوت شعور کوئی
مادی قوت ہے ؟

ہر شے کی ایک ذات ہوتی ہے اور اُسی سے اُس کے قویٰ و افعال کا
نظام وابستہ ہوتا ہے - مادے کا وہ امتیاز جس سے اُس کے وجود کا تعین ہوتا
ہے ' جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں ' اِس لئے جسمانیت ہی کو
ذات مادہ قرار دیا جا سکتا ہے اور یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر مادے
میں کوئی قوت ہوگی تو وہ جسمانیت ہی سے وابستہ اور جسمانیت ہی کے
تابع ہوگی -

اِس امکان کے مان لینے کے بعد ' جب ہم قوت شعور اور جسمانیت
کے باہمی تعلق پر نظر ڈالتے ہیں تو افعال حیات میں شعور کو محرک
اور جسمانیت کو متحرک پاتے ہیں - اگر قوت شعور کا محرک اور جسمانیت
کا متحرک ہونا مشتبہ ہو تو اِس کو یوں سمجھئے کہ

یہ بھی احتیاجِ مرکزیت - اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں ہیں جو ایک
نظام تو ضروری رکھتی ہیں ؛ مثلاً ٹیلیفون ' لاسلکی ' گراموفون وغیرہ مگر
اُن کا نظام کسی متحرک مرکزی کا تابع نہیں ہوتا اور نہ کسی متحرک
مرکزی کا کوئی وجود ہی اُن کے نظام میں پایا جاتا ہے ؟

یہ شبہ بعض غلط فہمیوں پر مبنی ہے ' پہلی غلطی تو تحدید نظام
یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری ' پہلی
غلطی سے غلط نتیجہ نکالنے یعنی انکار مرکزیت میں -

اگر کسی مشین کے نظام سے مراد وہ مجموعۂ آلات مرتب ہی ہو '
جس کو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُس مجموعہ مرتب میں اسباب
جمع و ترتیب شامل نہیں ورنہ وہ مجموعہ اپنے جامع و مرتب سے مستغنی
ہوتا ' اس لئے کسی مشین کے نظام ' حدود آلات ہی میں محدود کر دینا
صحیح نہیں ، مکمل نظام سے مراد ' وہ مجموعۂ عامل و اسباب ہو سکتا ہے '
جس کے ماتحت کوئی مشین کس خاص مقصد کے لئے مرتب ہوتی ہے اور
اپنے افعال انجام دیتی ہے - کسی مشین کے نظام کے صحیح حدود یہی
ہیں ' اُنہیں حدود میں آپ متحرک مرکزی کی تلاش کر سکتے ہیں -

جس نظام کا مرتب و متحرک انسان ہے ' انسان کی ذات ہی اُس
نظام کی متحرک مرکزی ہے ' اگر اِس متحرک مرکزی کو اُس نظام سے جدا
کر لیا جائے تو وہ نہ نظام قائم رہ سکتا ہے اور نہ اُس سے وہ مقصد حاصل
کیا جا سکتا ہے جس کے لئے وہ نظام قائم کیا گیا ہو - انسان کی ذات ہی
کے ساتھ اُس ہر نظام مصنوع قائم ہے ' مثلاً گھڑی کا موجد بھی انسان ہے
اور اس ایجاد سے فائدہ اُٹھانے والا بھی وہ خود ہی ہے ' فرض کیجئے ' اگر
انسان نہ رہے تو یہ ایجاد کیونکر باقی رہ سکتی ہے اور اِس سے وہ فائدہ

کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جس کے لئے یہ ایجاد' ایجاد ہوتی ہے ؟
اِسی پر دیگر مصنوعات انسانی کو قیاس کیجئے - بہر صورت محرک مرکزی
کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا ' کوئی نظام ہو ' ہر نظام کو اپنی حرکت
ترتیب و حصول غایت میں محرک مرکزی کی احتیاج ہے -

کسی شے کے نفس ذات سے مراد
وہ مرکزیت ہے جس سے اس شے
کے قوی و افعال کا نظام وابستہ
ہوتا ہے

کسی شے کے نفس ذات سے مراد بھی ' وہ
مرکزیت ہے ' جس کے ساتھ اُس شے کا تمام
نظام قوی و افعال وابستہ ہوتا ہے ' ذات کے
معنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں

اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہو سکتی ہے جو اُس شے کے نظام میں
مرکزی حیثیت رکھتی ہو ' تمام حرکات ترتیب و تنظیم و حصول غایت کی
ابتدا اُسی سے ہوتی ہو اور تمام سلسلۂ اعمال اُسی پر منتہی ہوتا ہو -
اِس طرح ذات شے اور محرک مرکزی ' ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں -

اِن تصریحات سے آپ اِس نتیجہ پر تو پہونچ ہی گئے ہونگے کہ ہر نظام
ایک مجموعۂ علل و اسباب مرتب ہوتا ہے اور ہر مجموعۂ مرتب کو' حرکت
جمع و ترتیب میں ایک مرتب و محرک کی لازمی احتیاج ہے اور وہی
مرتب و محرک نظام ' جس کی احتیاج ہے ' محرک مرکزی ہے اور محل
حرکت و متحرک جسم و جسمانیت ہے - یہی نظام فعل و انفعال ہے -
اسی نظام فعل و انفعال کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل
نتائج بر آمد ہوتے ہیں جو در اصل اصول نظام فعل و انفعال ہیں -

الف ' کوئی محرک مرکزی ' متحرک نہیں ہو سکتا -

ب ' کوئی متحرک ' محرک مرکزی نہیں ہو سکتا -

ج ' قوت محرکہ ' تابع محرک ہوتی ہے -

د ۰ کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی -

چونکہ یہی اصول ' معیار فکر و نظر مباحث آیندہ ہیں ' اِس لئے انہیں یہاں اچھی طرح سمجھہ لینا چاھئے ' ہم ہر اصول پر ایک سلسلہوار نظر ڈالینگے -

اول ' کوئی متحرک مرکزی ' متحرک نہیں ہو سکتا "

فرض کیجئے کہ ذات مادہ یعنی جسمانیت میں ' قوت محرکہ ہے اور یہہ مسلم ہے کہ ہر قوت اپني ذات کی تابع اور اپنی ذات کے ساتھہ وابستہ ہوتی ہے ' اس لئے ہر فعل جو کسي قوت کا فعل سمجھا جاتا ہے در اصل وہ اُسی ذات کا فعل ہوتا ہے جس سے کوئی قوت وابستہ و متعلق ہوتی ہے مثلاً زید کاتب ہے' یعنی اُس کی ذات میں قوت کتابت ہے ' اب فعل کتابت کو دیکھئے کہ اگرچہ یہ فعل ' بغیر قوت کتابت صادر نہیں ہوتا مگر کاتب زید کی ذات ہی سمجھی جاتی ' قوت کاتب نہیں سمجھی جاتی -

در اصل ' قوت ایک استعداد و قدرت فعل کا نام ہے ' اِس لئے اگر ہم کسی قوت کو متحرک سمجھتے ہیں تو حقیقتاً اِس کے یہي معنی ہیں کہ ہم اُس ذات کو متحرک سمجھتے ہیں جس سے کوئی قوت محرکہ وابستہ ہے -

اب ہم کہتے ہیں کہ جسمانیت میں قوت محرکہ کے پائے جانے کے صرف یہی معنی ہیں کہ جسمانیت میں استعداد دوسری شے کو حرکت دینے کی ہے مگر جب ہم جسمانیت کو بالفعل متحرک مانینگے تو اِس کے یہ معنی ہونگے کہ جسمانیت ' بالفعل کسی شے کو حرکت دے رہی ہے '

اِس صورت میں خود جسمانیت هی کو وہ متحرک ' جس کو خود جسمانیت هی حرکت دے رهی هو کس طرح مانا جا سکتا هے ؟ محرک و متحرک ' علت و معلول ایک نهیں هو سکتے ' یه نهیں هو سکتا که ایک ذات ' جو محرک مرکزی مانی جا چکی هے ' خود هی متحرک بهی هو ' کوئی محرک هو ' جس وقت وہ محرک هوتا هے ' متحرک نهیں هو سکتا ' اس کے خلاف ماننا نه صرف خلاف قیاس هوگا بلکه خلاف مشاهدہ بهی هوگا -

بهر حال کوئی محرک مرکزی ' متحرک نهیں هو سکتا ' نتیجه یه هے -

دویم ' کوئی متحرک ' محرک مرکزی نهیں هو سکتا ' چونکه یه قضیه ' قضیهٔ اول الذکر کا عکس هے اِس لئے محتاج ثبوت نهیں -

سویم ' قوت محرکه تابع محرک هوتی هے ' نظام یهی هے ' جیسا که اصول اول کے ماتحت کها جا چکا هے -

چهارم ' کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نهیں هوتی ' اور نه هو سکتی هے اس لئے که هر قوت اپنے فعل میں اپنی ذات کی تابع هوتی هے ' متبوع نهیں هوتی یه بهی اصول اول کے ماتحت کها جا چکا هے -

اب هم اِن اصولوں کی رهنمائی میں اِس مسئلهٔ کی طرف متوجه هوتے هیں که آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت هے ؟

۱۔۔۔چونکه قوت شعور ایک قوت محرکه هے ' یه مسلم هے (دیکھئے دفعه ۵) اِس لئے اگر هم اِس قوت کو جسمانی قوت مانتے هیں تو جسمانیت کو بهی محرک مرکزی ماننا هوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نه متحرک،

مرکزی متحرک ہو سکتا نہ متحرک مرکزی ' متحرک اور جسمانیت ' یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے -

۷—قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی تو حسب اصول (ج) تابع جسمانیت ہوتی مگر چونکہ شعور تابع جسمانیت نہیں ' متصرف جسمانیت ہے (دیکھئے دفعہ ۵) اِس لئے جسمانی نہیں سمجھا جا سکتا -

۸—چونکہ حسب اصول (ث) یہ مسلم ہے کہ کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی ' اِس لئے جسمانیت کو کسی حرکت میں نہ اپنی قوت کا معلول سمجھا جا سکتا ہے نہ شعور کو کہ ایک قوت محرکہ متصرف جسمانیت ہے ' جسمانی سمجھا جا سکتا ہے -

۹—چونکہ کوئی قوت تنہا بغیر کسی محرک مرکزی کے ' جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ہو ' نہیں پائی جاتی ہے ' اِس لئے یہ ماننا ہوگا کہ اس قوت شعور کا تعلق بھی کسی محرک مرکزی سے ہے اور کسی ذات سے متعلق پائی جاتی ہے - یہ تسلیم کر لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ وہ محرک مرکزی یا وہ ذات جس سے قوت شعور متعلق پائی جاتی ہے ' منتظم و متصرف جسمانیت ' نفس ہے نہ کہ خود جسم و مادہ - ہاں اگر حقیقت مادہ ' ماورائے مادیت و جسمانیت بھی کچھ متحقق ہو تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ذات ' جس کو ہم نے محرک مرکزی کہاں ہے اور اصطلاحاً جو نفس کہی جاتی ہے وہی نفس مادہ و حقیقت مادہ بھی ہے ' لامناقشة فی الاصطلاح -

نفس مادہ

۱۰—بلحاظ امور مذکور بالا ' اس مسئلہ کا حل کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ' یہی ہے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ہے نہ

جسمانی قوت ہو سکتی ہے اِس لئے کہ جسم میں اِس کی اہلیت ہی نہیں ہے کہ وہ قوت شعور کا حامل ہو سکے ، البتہ نفس میں اِس کی اہلیت ہے کہ اُس کو ذی شعور سمجھا جائے -

قوت شعور نفس سے وابستہ ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے

اِس مسئلہ کے طے ہونے کے بعد کہ قوت شعور کو جسمانی یا مادی قوت نہیں سمجھا جا سکتا ، ہم کہتے ہیں ،

۱۱—چونکہ نفس (متحرک مرکزی) ذی شعور ہے اور مادہ شعور سے عاری ، اس لئے نفس کو مادی نہیں سمجھا جا سکتا -

۱۲—چونکہ نفس ، محرک ہے اور مادہ متحرک ، اِس لئے نفس کو قوت مادی بھی نہیں مانا جا سکتا - ظاہر ہے کہ جب شعور ہی کو جسمانی و مادی قرار نہیں دیا جا سکتا تو ایک ذی شعور ذات کو کس طرح جسمانی و مادی قرار دیا جا سکتا ہے - حقیقت یہ ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور جسم [۱] میں ، ایک جسمانی قوت کی حیثیت سے پایا جا سکتا ہے ، نفس کو مادی و جسمانی قرار نہیں دیا جا سکتا -

۱۳—کہا جا سکتا ہے کہ جب آثارِ افعال سے قوت شعور جسم میں بالفعل پائی جاتی ہے یعنی آثار افعال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوت شعور بالفعل جسم میں ہے تو اِس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے کہ شعور جسم میں پایا جا سکتا ہے ؟

اِس کو سمجھنے کے لئے مکرر اِن مسلمات پر غور کیجئے ،

---

[۱] جسم سے مراد مطلق جسم یا مادہ ہے ، کسی خاص نوع کا جسم مراد نہیں -

(اولاً) قوتِ شعور جو ایک قوت محرّکہ ہے متحرک ہی میں پائی جا سکتی ہے"

(ثانیاً) تنظیمِ حیات میں ، جسمانیت کی حیثیت متحرک و معلول کی ہے ۔

اب ان مسلمات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اِس امر پر غور کیجئے کہ شعور کے جسم یا مادے میں پائے جانے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ جب جسمانیت قوت شعور کی حامل ہی نہیں ہو سکتی ؟

واقعہ یہ ہے کہ جسمانیت محلِ تنظیم ہے اور تنظیم فعلِ شعور ہے اور چونکہ اس فعلِ تنظیم کا اظہار محلِ تنظیم یعنی جسمانیت ہی سے ہوتا ہے ، اِس لئے بظاہر یہ گمان ہو سکتا ہے کہ علتِ متصرف بالفعل ، جسم ہی کی کوئی قوت ہے ۔ اِس غلط فہمی کی ابتدا کہ قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ، یہیں سے ہوتی ہے ، مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ گمان ، گمانِ باطل سے زیادہ وقیع نہیں جیسا کہ بصراحت کہا جا چکا ہے ۔ اب قوت شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ شعور نفس میں پایا جاتا ہے اور نفس ایک محرّک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا ہے ، اگر شعور کو براہ راست محرّک ہی مان لیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ شعور ایک محرک و متصرف کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا ہے ، لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جانا جسمانی ہونے کے مرادف تو نہیں ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے ، متصرف جسم پایا جانا اور ہے اور جسمانی ہونا اور ہے ، اگر آپ کسی شے کو حرکت دے رہے ہوں اور آپ کی ذات اُس متحرک شے سے وابستہ نظر آتی ہو تو کیا اس کے معنی ہوئے کہ آپ کی ذات ، اُس معلول و متحرک شے ہی کی پابند و تابع کوئی قوت ہے ؟

۱۴—اگر کوئی یہ کہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ہوتا ہے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کر سکتا نہ ہم کچھہ سوچ سمجھہ سکتے ہیں ، نہ کوئی ارادہ کر سکتے ہیں ، جیسا کہ بعض امراض میں دیکھا گیا ہے ، پھر کیوں نہ ہم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام علت و معلول ہے ، جب تک کسی شے میں ، کسی خاص فعل کے اعتبار سے معلول ہونے کی قابلیت رہتی ہے ، وہ معلول رہتی ہے اور جب وہ قابلیت نہیں رہتی یا کوئی نقص پیدا ہو جاتا ہے وہ معلول نہیں رہتی - مثلاً ایک پنکھا ہے جو بجلی کے ذریعہ سے گھومتا ہے اور قوت برقی کا معلول ہے ، اب اگر وہ پنکھا ٹوٹ جائے یا اُس میں اور کوئی خرابی واقع ہو جائے ، جس کی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اس کے یہ معنی ہونگے کہ برقی قوت کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور وہ پنکھے ہی کی قوت تھی ؟

اسی پر قیاس کیجئے نفس و جسم کے تعلقات کو ، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ہے ، اگر اُس میں یہ قابلیت نہ رہے یا کوئی اور نقص پیدا ہو جائے (جیسا کہ بعض امراض کی صورت میں ہوتا ہے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا) تو کیا اس کے یہ معنی ہونگے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور علت و معلول ایک ہی تھے یا معلول بعینہ علت تھا ، یہ کہاں تک قابل قیاس ہے ؟

۱۵—اگر یہ کہا جائے کہ نفس ہمیشہ جسم کے ساتھہ پایا جاتا ہے کہیں جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا - پھر کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام حیات ہے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے ؛ لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں ہوئے کہ علت و معلول میں کوئی امتیاز نہ رہا - اب رہا یہ امر کہ نفس ، جسم سے جداگانہ طور پر پایا نہیں گیا ، تو نفس کا جداگانہ پایا نہ جانا ، اس کے جداگانہ پائے نہ جا سکنے کوئی دلیل نہیں ، عدم علم شے سے علم عدم شے لازم نہیں آتا - بالفرض اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ نفس اور جسم ہمیشہ ساتھ ہی پائے جاتے ہیں جداگانہ نہیں پائے جاتے ؛ جب بھی تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ علت کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہوتا -

۱۶—اگر یہ کہا جائے کہ ترکیب عناصر سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہو گئی ہے جس کو نفس کہتے ہیں ورنہ نفس کا کوئی جداگانہ وجود نہیں -

اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں مانا جا سکتا تو عناصر مادی کی ترکیب سے بھی خلاف اصول ایک ایسی شے کیوں کر پیدا ہو گئی ، جو ذی شعور ہے ؟

۱۷—اگر یہ کہا جائے کہ نفس مادی قوت نہ سہی اس میں کیا قباحت ہے کہ ہم جسم کو جوہر اور نفس کو عرض [۱] مانیں ؟

اگر ہم نفس کو عرض اور جسم کو جوہر مانتے ہیں تو اس صورت میں یہ بھی ماننا پڑیگا کہ افعال حیات میں عرض تو علت اور جوہر معلول ہو سکتا ہے ، حالانکہ اس کے خلاف ہونا چاہئے تھا - اس کے سوا

---

[۱] اعراض وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں اور کبھی تنہا نہ پائے جائیں مثلاً رنگ ، بو ، ذائقہ ، گرمی سردی ، سختی ، نرمی ، اور تمام کیفیات نفسی ، اور جس شے کے ساتھ یہ چیزیں پائی جاتی ہیں اُس کو جوہر کہتے ہیں - جوہر و عرض کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے ، فصل " ارتقائے نفس "-

۱۸—ہم نفس کے ساتھہ غم و خوشی و خوف و غضب وغیرہ کی متعدد کیفیات دیکھتے ہیں جو تمام تر اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ' یعنی اعراض جب پائے جائینگے کسی جوہر ہی کے ساتھہ پائے جائینگے۔ اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اعراض ' غیر جوہر کے ساتھہ

' عرض عرض کے ساتھہ قائم نہیں ہو سکتا۔

نہیں پائے جا سکتے ' یعنی عرض ' کسی عرض کے ساتھہ قائم نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں ' ان اعراض یعنی کیفیات نفسانیہ کے پائے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھہ قائم ہیں ' اِس طرح نفس کو عرض نہیں مانا جا سکتا -

یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائیں ' جو نفس کو مادی یا قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائینگے جن کی بنا پر ہم مجبور ہیں کہ خود جسم کو جوہر نہ مانیں -

۱۹—یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر [۱] سہی ' لیکن یہ کیوں نہیں مانا جا سکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعنی نفس اور جسم کے متحدہ اعمال کا نتیجہ ہے ؟

بے شک اگر جسم کوئی جوہر مستقل ہے تو اُسے کسی دوسرے جوہر سے

دو جوہر مستقل ایک دوسرے کے معلول نہیں ہو سکتے -

منفعل و متاثر نہ ہونا چاہئے ' اس کا یہ سبب ہے کہ اگر ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ایک شے باعتبار اپنی ذات کے قدیم ہے یعنی دوسری اشیاء کی محتاج نہیں تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ وہ

---

[۱] جوہر اُسے کہتے ہیں جو قائم بذات خود ہو یعنی اپنے قیام میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہو - مادیین کے نزدیک صرف مادہ جوہر ہے اور اہل تثنیہ کے نزدیک دو جوہر ہیں مادہ یا نفس -

شے متعلقات ذات یعنی اپنی قوتوں کے اعتبار سے بھی قدیم ہے یعنی اُس شے کو قوتوں کے لحاظ سے بھی کسی شے کی احتیاج نہیں اور جب ہم اُس کی قوتوں کو بھی قدیم مان لینگے تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ اُس کی قوتوں سے کچھہ افعال بھی وابستہ ہونگے یعنی وہ شے اپنے افعال کے اعتبار سے بھی کسی دوسری شے کی محتاج نہ ہوگی -

کوئی شے ایسی آپ نہ پائینگے جس میں کوئی قوت نہ ہو اور اس قوت سے کوئی فعل وابستہ نہ ہو - اب اگر آپ کسی شے کو قدیم سمجھینگے تو لامحالہ آپ کو ماننا پڑیگا کہ وہ شے معہ اپنے نظام کے قدیم ہے اور اپنی تنظیم میں کسی اور شے کی محتاج نہیں - برخلاف اس کے کسی شے کو اپنے وجود میں مستقل اور افعال میں محتاج سمجھنا ہمارے نزدیک تناقض پرستی کا مرادف ہے -

بہر صورت یہ قابل تسلیم نہیں کہ ایک جوہر مستقل دوسرے جوہر مستقل سے منفعل و متاثر ہو سکتا ہے اور جب یہ تسلیم نہیں تو یہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ حیات ' نتیجہ ہے ' دو مستقل جوہروں کے فعل و انفعال کا -

لیکن ہم نظام حیات میں جسم کو متصرف و معلول پاتے ہیں ' اب اس کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں ' یا تو نفس کوئی جداگانہ اور مستقل شے نہ ہو یا جسم خود کوئی جوہر نہو -

پہلی صورت بدلائل باطل ثابت ہو چکی ہے اب رہی دوسری صورت کہ جسم کوئی مستقل جوہر نہ ہو اس کی تائید اس مشاہدہ سے بھی ہوتی ہے -

۲۰— ریڈیم (ایک دھات ھے) جس میں ' وزن ' شکل اور جسامت
تمام خصوصیات جسمانیہ ھوتے ھیں ' تجربہ سے معلوم ہوا ھے کہ ایک زمانہ
معین کے اندر ' الیکٹران ' (بجلی سے بھی لطیف‌تر قوت) میں تبدیل
ھو جاتی ھے ' نہ شکل باقی رھتی ھے نہ جسامت نہ کوئی اور امتیاز
جسمانی ' اس لئے کہ ایسی قوت میں جو بجلی سے بھی لطیف‌تر ھو
جسمانی چیزوں کا وجود نہیں مانا جا سکتا - اس سے یہ نتیجہ نکلتا
ھے کہ وہ امتیازات جو مادے کے ساتھ نا قابل‌الفکاک سمجھے جاتے تھے وہ
بھی کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے - یہ آپ معلوم کر چکے ھیں کہ مادے
کا جو کچھہ اظہار ھے ' جسم ھے اور جسم ہی ھے ' لیکن ریڈیم کا الیکٹران
کی صورت میں تبدیل ھو جانا یہ بتاتا ھے کہ جسم ' جسم ھی نہیں رھتا
یعنی نہ مقدار باقی رھتی ھے نہ صورت اور جب یہ چیزیں باقی نہیں
رھتیں تو وہ کون سی شے باقی رہ جاتی جس پر اطلاق جسم یا مادے کا
ھو سکے ؟ اس طرح

معلوم ھوا کہ جسم ' جس کو جوھر کہا جاتا ھے کوئی جوھر نہیں - اس
لئے کہ جوھر کو ایک مستقل شے ھونا چاھئے اور جسم کوئی مستقل شے
نہیں ھے -

اور یہ اس طرح بھی ثابت ھے کہ

۲۱— جدید سائنس یہ تسلیم کرتی ھے کہ ابتدائے آفرینش میں
ذرات مادی ایک بسیط صورت میں تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت اُنھیں
کے امتزاج (باھم ملنے) سے رفتہ رفتہ کائنات پیدا ھوئی (یہی ابتدائے
نظریۂ ارتقا ھے) -

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ مادے کی وہ بسیط صورت ، جس کو صورت اولین مادہ ، کہنا چاہئے - حادث تھی یا قدیم ؟

اگر یہ کہا جائے کہ وہ قدیم تھی ، تو پھر سوال ہوگا کہ وہ قدیم صورت زائل کیونکر ہو گئی ؟

مادہ اس صورت میں اب کہیں پایا نہیں جاتا ، اگر یہ کہا جائے کہ وہ صورت مادے میں اب بھی ہے تو یہ بداہۃً باطل ہوگا ، آپ کچھ موم لیجئے اور اس سے ایک مربع شکل بنائیے - اس کے بعد ، آپ اس مربع کو مثلث میں تبدیل کر دیجئے اور غور کیجئے کہ وہ شکل اول یعنی مربع موم میں کہاں باقی ہے ، یہی صورت مادے کی ہے جب اُس میں ، اس کی بسیط و اولین صورت کے بعد دوسری صورتیں علی السبیل التعاقب ، یکے بعد دیگرے پیدا ہوئیں تو وہ صورت اولین اس صورت میں کہاں باقی رہ سکتی ہے - اگر کہا جائے کہ صورت اولین بھی حادث تھی تو کوئی بحث باقی نہیں رہ جاتی ، اس لئے کہ وہ صورت اولین جس وقت مادے میں پیدا (حادث) ہوئی تھی اُس سے پہلے مادے کا کوئی وجود کیونکر مانا جا سکتا ہے ؟

یہ مسلمات میں سے ہے کہ مادے اور صورت میں لزوم ذاتی ہے ، مادہ جب پایا جائیگا تو کسی صورت میں پایا جائیگا - اس قضیہ کا عکس یہ ہے کہ جب صورت نہیں پائی جائیگی تو مادہ بھی نہیں پایا جائیگا - اور صورت کا حادث ہونا آپ معلوم کر چکے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خود مادہ بھی کوئی جوہر مستقل نہیں بلکہ ایک حادث شے ہے - اس طرح اِن تمام تفصیل سے دو نتیجے اخذ ہوتے ہیں -

حقیقت مادہ

۱— نفس کوئی عرض نہیں ہے - (دفعہ ۱۷ و ۱۸)

۲— مادہ کوئی جوہر نہیں ہے - (دفعہ ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱)

یہ معلوم کرنے کے بعد ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ ہم نفس کو جوہر اور مادے کو عرض ثابت کریں - کائنات میں دو ہی قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں : قائم بذات خود ، جوہر اور قائم بالغیر یعنی عرض ، اب اگر کوئی شے عرض نہیں ہے تو اِس کے یہی معنی ہوئے کہ وہ جوہر ہے اور بر عکس اِس کے یہی معنی ہوے کہ لامحالہ وہ عرض ہے -

اِس طرح مادے کا عرض ہونا اور نفس کا جوہر ہونا ثابت ہے - اب رہا نفس کا فانی ہونا یا نہ ہونا سو اگر فنا کے معنی اُس تغیر و انقلاب ہی کے لئے جائیں جو اجسام میں ہر لحظہ رہتا ہے ، تو ظاہر ہے کہ اس انقلاب پیہم کا تعلق اعراض سے ہے نہ کہ جوہر سے - تغیرات اعراض سے جوہر نفس کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا ، اِس لئے کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی [۱] نہیں کہ اعراض کا تغیر نفس کے تغیر کو مستلزم ہو -

اصل یہ ہے کہ نفس کے متعلق جملہ شبہات کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ صرف مادے کا ایک مستقل وجود ہے اور اُس کے سوا اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں -

---

[۱] اِس امر کا ثبوت کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی نہیں پایا ہے کہ مرتبۂ تجرید میں نفس تمام اعراض سے مجرد یعنی مجرد عن المادہ پایا جاتا ہے ، دیکھئے " فصل ارتقائے نفس " -

مادے کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ مادہ وہ ہے جو شکل ' جسامت اور مقدار رکھتا ہے ' یہی ذاتیات مادہ ہیں ' ان کے سوا جو کچھہ ہے یعنی جو کچھہ اجسام میں پایا جاتا ہے ' رنگ بو ' ذائقہ ' حرارت ' برودت ' سختی ' نرمی ' وغیرہ یہ سب از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا کوئی جداگانہ و مستقل وجود نہیں -

اس طرح مادہ صرف وزن ' شکل اور جسم رکھنے والی شے کو کہتے ہیں اور ہم ایسے کوئی شے مستقل انہیں امتیازات کی بنا پر کہتے ہیں -

لیکن ہم اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ یہ امتیازات مادی یعنی وزن شکل اور جسامت بھی از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں (دیکھئے دفعات ۱۹ ' ۲۰ و ۲۱) -

اس طرح مادہ یکسر مجموعہ اعراض ہو گیا - یہ طے شدہ ہے کہ اعراض کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا اور وہ اپنے پائے جانے میں کسی جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ' اس لئے اس مجموعہ اعراض کے پائے جانے کی بھی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھہ قائم ہے اور وہ جوہر جس کے ساتھہ یہ مجموعہ اعراض قائم ہے ' نفس ہے -

اس طرح معلوم ہوا کہ نفس ہی ' نفس مادہ و حقیقت مادہ ہے ' وہ نفس ہی ہے جس کے بغیر یہ مجموعہ اعراض (مادہ) پایا نہیں جا سکتا -

لیکن نفس کی یہ عمومیت کہ اس کے ساتھہ تمام اعراض مادی بلا قید تخصیص قائم ہیں ' افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ہوکر ہے ' ورنہ جب نفس اعراض جمادات تعلق ہوتا ہے تو نفس جمادی سمجھا جاتا ہے ' اعراض نباتات سے تعلق رکھتا ہے تو نفس نباتی ' اعراض حیوات

حیوانی سے متعلق ہوتا تو نفس حیوانی ' حیات انسانی سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب حیات غیر شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت سمجھا جاتا ہے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو مطلق نفس [۱] -

نفس انسانی اور نفس مطلق

جس طرح روشنی کہ اپنے مختلف مظاہر کے اعتبار سے مختلف ناموں سے موسوم ہوتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی ' آگ کی روشنی ' بجلی کی روشنی ' گیس کی روشنی اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی ' مطلق روشنی ہے -

یوں ہی نفس بھی اگرچہ ایک جوہر کائنات اعراض ہے مگر اختلاف تعینات کے اعتبار سے ' امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے اور مختلف صورتوں میں متحقق ہوتا ہے -

حاصل اس تمام بحث کا بدفعات ذیل ہے -

ا — نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات [۲] تنظیم

---

[۱] اس مضمون میں جہاں تک نظام حیات انسانی کا تعلق ہے ہم نے لفظ نفس کو نفس انسانی کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور جہاں نظام کائنات سے بحث ہے وہاں نفس کلی کے معنوں میں اور جہاں کوئی قید تخصیص نہیں' وہاں مطلق نفس کے معنوں میں -

[۲] نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات سلسلۂ علت و معلول سے وابستہ و مربوط نظر آتا ہے ' اس صورت میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب کائنات امکان میں کوئی شے بجز نفس اور اُس کے اعراض کے پائی ہی نہیں جاتی تو علت و معلول میں کوئی تمیز و تفریق کیونکر ہو سکتی ہے ' کس شے کو علت اور کسے معلول سمجھا جا سکتا ہے ؟

تفریق علت ومعلول

نفس کی دو مختلف حیثیتیں ہیں ' ایک تو یہ کہ وہ مظہر (ظاہر کرنے والا) جسمانیات کا ہے' اور دوسری یہ کہ وہ متصرف جسمانیات ہے - پہلی صورت میں وہ جوہر ہے اور جسمانیات ' اعراض اور دوسری صورت میں وہ علت تدبیر و تنظیم ہے اور جسمانیات معلول -

نفس ہی کا نتیجہ ہے ' بغیر تنظیم نفس ' کوئی نظام قائم ہی نہیں ہو سکتا -

۲—نفس ایک جوہر مدبر و متصرف ' ذی شعور و ارادہ ہے اور جسمانیت اعراض ' یہی تعلق نفس و جسمانیات ہے -

یہ ہے ماہیت نفس -

قائلین وحدت مادی ' غور کریں کہ آیا بنیاد نظام کائنات مادۂ لایعقل کا اس حیثیت سے قرار دیا جانا کہ خود ذات مادہ ' محل تصرف اور مادے کی قوت ' مادے میں متصرف ہے زیادہ قابل قبول و قرین قیاس ہے یا مادے یعنی اعراض ' شکل ' مقدار اور جسامت وغیرہ کو محل تصرف اور نفس ذی شعور و ارادہ کو (متصرف مان کر) منتظم نظام کائنات سمجھنا ؟

حاصل سلسلہ علت و معلول یہ نہیں کہ مادے کی قوت اپنی ذات یعنی مادے میں متصرف ہے بلکہ یہ ہے کہ نفس ' اعراض مختلفہ یعنی مادے میں متصرف ہے -

یہ ہے تحقیق اس باب میں -

باب دویم

قویٰ و افعال نفس

افعال نفس

چونکہ کسی ذات کا تفصیلی علم اس کی قوتوں کے تفصیلی علم پر مبنی ہوتا ہے اور قوتیں اپنے افعال ہی سے پہچانی جاتی ہیں اس لئے معرفت نفس کے لئے ضروری ہے کہ افعال نفس پر بھی نظر ڈالی جائے ـ

ماہیت نفس کی بحث میں گرچہ اجمالاً آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ نفس کا مخصوص فعل تنظیم حیات ہے ' لیکن یہ اجمال کسی قدر تفصیل کا طالب ہے - نظام حیات اور اس کی تنظیم کیا ہے؟ حقیقتاً یہی وہ مسائل ہیں جن کی تفصیل و تشریح میں افعال نفس کی تفصیل مضمر ہے ' مگر جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ حیات فی نفسہ کیا ہے ہم یہ کیونکر سمجھ سکتے ہیں کہ تنظیم حیات کیا ہے ' اس لئے اصولاً پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ حیات کیا ہے پھر مسئلہ تنظیم حیات کی طرف متوجہ ہونا چاہئے ـ

منطقیانہ اصول سے انسان کی تعریف ' حیوان ناطق یعنی ذی حیات حیات ناطق کی جاتی ہے اور اور مطلق ذی حیات ' حیوان کی تعریف ' جسم نامی ' حساس و متحرک بالارادہ کی جاتی ہے ' حیوان کی اس تعریف میں جسم نامی ' جنس اور حساس و متحرک بالارادہ ' فصل ہے یعنی جب کسی جسم نامی میں تخصیص احساس

و حرکت ارادی پائی جاتی ھے تو اس کو حیوان (ذی‌حیات) سمجھا
جاتا ھے ' اس کے یہ معنی ھوئے کہ امتیاز حیوان (ذی حیات) حساس
و متحرک بالارادہ ھونا ھی ھے اور اس طرح حیات ' قوت احساس و حرکت
ارادی ھی کا نام ھے ۔

اگر حیات کی یہ تعریف صحیح مان لی جائے تو نہ صرف جمادات
و نباتات ھی کو بے جان و مردہ ماننا ھوگا بلکہ جلین کو بھی ' (جو جلین
حیوان ھی ھوتا ھے) بےجان و مردہ ماننا ھوگا اس لئے کہ جمادات و نباتات
کی طرح جلین میں بھی احساس و حرکت ارادی کا وجود نہیں پایا جاتا '
حالانکہ جلین حیوان کو حیوان ھی ھونا چاھئے تھا ؟

اگر کہا جائے کہ جلین میں کچھ ابتدائی آثار احساس و حرکت
ارادی کے پائے جاتے ھیں اس لئے اس‌کو بےجان و مردہ نہیں سمجھا جا سکتا
تو ھم کہیں‌گے کہ اس قسم کے آثار تو بعض نباتات میں بھی پائے جاتے ھیں '
اگر اسی قسم کے آثار ابتدائی کی بنا پر جلین کو حیوان سمجھا جاتا ھو
تو ان پھولوں اور پودھوں کو بھی ' جن میں احساس و حرکت ارادی کی
کوئی علامت پائی جاتی ھو ' ذی حیات (حیوان) ماننا ھوگا ؟

اس کے سوا ' ھم یہ کہتے ھیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حیات '
قوت احساس و حرکت ارادی ھی کا نام ھے تو بھی یہ غورطلب ھوگا کہ اس
قوت کا انتساب کسی جسم سے کیونکر ھو سکتا ھے اور کوئی جسم چاھے وہ
جسم نامی ھو یا غیر نامی حساس و متحرک بالارادہ کس طرح قرار
دیا جا سکتا ھے ؟

' ماھیت نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ھیں کہ جسم ایک
مجموعہ اعراض ھے اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ھے کہ جوھر کے علاوہ

ان کا کوئی مستقل اور جداگانہ وجود ہی نہیں ہوتا ' اس صورت میں ظاہر ہے کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ نہیں قرار دیا جا سکتا اس لیئے کہ احساس کرنا یا ارادہ کرنا ایک فعل ہے اور افعال کا تعلق جوہر (نفس) ہی سے ہو سکتا نہ کہ اعراض سے ـ

اس مسئلہ کے طے ہونے کے بعد کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ' ہم کہتے ہیں کہ اگر حیوان قوت احساس و حرکت ارادی ہی ہو تو بھی حس کو ذی حیات مانا جا سکتا نہ کہ جسم کو اس لیئے کہ قوت احساس و حرکت ارادی نفس سے متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے ـ

حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ حیوان کی یہ تعریف کہ حیوان ' جسم نامی ' حساس و متحرک بالارادہ کو کہتے ہیں باعتبار امور مذکور صحیح نہیں ' جسم نامی ہو یا غیرنامی مطلقاً کوئی جسم حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ـ

حقیقت یہ ہے کہ حیات (زندگی) ایک حرکت نفس کا نام ہے ' جس کا تعلق بالذات نفس سے اور بالعرض جسم سے ہے یعنی نفس ' محرک اور جسم محل حرکت و متحرک ہے اس لئے ہر حرکت جسم فی‌الواقع حرکت نفس ہی ہوتی ہے اگرچہ اس کا اظہار جسم سے ہوتا ہے ـ

اس نقطۂ نظر سے کہ حیات بالذات ایک حرکت نفس ہے ' اگر دیکھا جائے تو اس کائنات کون و فساد کا ذرہ ذرہ بالعرض ذی‌حیات و حیوان ہے ' اس لئے کہ ہر ذرہ کائنات ' محل تغیرات پیہم ہے اور ہر تغیر ایک نوع حرکت ہے ـ یہ صحیح ہے ' تاہم حیات کی یہ ہمہ‌گیری کچھ امتیازات

بھی رکھتی ھے ' اگرچہ ھر شے اس عالم متحرک کی زندہ معلوم ھوتی ھے
مگر ھر شے کی زندگی یکساں نہیں ' جنس حرکت مشترک سہی مگر انواع
حرکت مشترک نہیں - جماد و نبات و حیوان ھی کی زندگی پر نظر
ڈالئے تو مقابلتاً ان انواع کے افعال حیات کا تنوع معلوم ھوتا ھے ــ اگر
جمادات کی زندگی حرکت جذب عناصر (تغذیہ) ھی تک محدود ھے تو
نباتات کی تغذیہ و تنمیہ اور حیوانات کی تغذیہ و تنمیہ ' احساس وحرکت
ارادی اور توالد مثل تک وسیع ھے - وجہ یہ ھے کہ حیات ایک حرکت تو ھے
لیکن نظام متحرک کے مناسب ھوتی ھے ' اس قید مناسبت نظام متحرک سے
تعریف حیات میں اس قدر وضاحت اور ھو جاتی ھے کہ حیات وہ حرکت
ھے جس کا نظام متحرک مقتضی ھوتا ھے ــ چونکہ نظام ھیولانی و ترکیب
جسمانی ھر متحرک کی مختلف ھوتی ھے ' اس لئے حرکت حیات بھی
یکساں نہیں ھوتی : اسی پر قیاس کیجئے حرکت کون و فساد ؛ فنا و بقا '
جذب و انتشار ' مختلف النوع حرکات اجسام کو کہ ھر حرکت جسمانی '
نظام جسمانی کے مناسب و موافق ھوتی ھے ' انواع حرکت کی تفریق '
اختلاف ترکیب اجسام پر مبنی ھے ' یہی نظام حرکت حیات '
یا نظام حیات ھے -

نظام حیات

موت — چونکہ موت کو مخالف حیات سمجھا جاتا ھے ' اس لئے تذکرہ
حیات میں اس مسئلہ پر بھی کچھہ روشنی ڈالنا ضروری ھے - عرف عام میں '
جس حال جسمانی کو ' موت حیوان سمجھا جاتا ھے ' اگرچہ وہ بظاھر
ایک دور سکون و جمود جسمانیت معلوم ھوتا ھے مگر حقیقتاً ایک عالم
انتشار شیرازۂ جسمانیت نوع حیوانی ھوتا ھے ' جسم اس حال میں بھی
متحرک ھی ھوتا ھے ' ساکن نہیں ھوتا اس لئے کہ انتشار بجائے خود ایک
حرکت ھے ' لیکن حرکت انتشار کو حرکت حیات شاید اس لئے نہیں

لازمی احتیاج شعور کی ہے ' اس لئے نفس کو نہ صرف ذی ارادہ بلکہ ذی شعور بھی ماننا ہوگا (جیسا کہ ماہیت نفس کی بحث میں اجمالاً کہا جا چکا ہے) یہی قوائے نفس ہیں جن سے تمام افعال نفس وابستہ و متعلق ہیں -

اس باب میں جو کچھ اب تک مذکور ہوا وہ قویٰ و افعال نفس کی ایک غیر مخصوص تشریح و توضیح تھی لیکن چونکہ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصی ' نفس انسانی اور جمادیات ' قویٰ و افعال نفس انسانی ہیں ' جیسا کہ مقدمہ کتاب میں کہا گیا ہے ۔ اس لئے اب ہم اس بحث عام سے اپنی بحث خاص کی طرف متوجہ ہوتے ہیں -

حیات انسانی

افعال حیات انسانی

نفس کے وہ افعال جن کا مجموعہ حیات انسانی ہے ' تغذیہ ' تنمیہ ' احساس ' حرکت ارادی ' تولید مثل اور تعقل ہیں ' یہی وہ افعال ہیں جن کے امتیاز سے نفس انسانی کا تعین ہوتا ہے اور ایک محرک عام (نفس) محرک خاص (نفس انسانی) سمجھا جاتا ہے -

نوعیت افعال حیات انسانی

اب ان افعال کی نوعیت پر نظر ڈالئے تو یہ افعال باعتبار اپنی نوعیت کے دو طرح کے معلوم ہوتے ہیں ایک تو وہ جن کے صدور کا ہم کو ہر لحظہ عموماً براہ راست علم ہوتا ہے - اور دوسرے وہ جن کا براہ راست علم نہیں ہوتا - اول الذکر قسم کے افعال میں ' تفکر و تعقل اور جملہ حرکات ارادی داخل ہیں اور آخرالذکر میں تغذیہ و تنمیہ یعنی جملہ اعمال جذب غذا و رفع فضول و نشو و نمائے جسم داخل ہیں -

دوسری طرح تقسیم افعال حیات انسانی کی اس طرح ہے کہ حیات انسانی دو طرح کے افعال کا مجموعہ ہے ' ایک تو وہ جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں مثلاً فکر و تعقل اور دوسرے وہ جن کے صدور میں ہمارے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے مثلاً دوران خون و عمل تنفس وغیرہ - لیکن اس تقسیم پر ایک یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس کا ہر فعل ارادی ہوتا ہے ' لیکن یہاں بعض افعال حیات انسانی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہم بعض افعال نفس انسانی کو غیر ارادی بھی مانتے ہیں اور چونکہ نفس انسانی بھی نفس کی ایک متعین صورت ہی ہے کوئی جداگانہ حقیقت نہیں ' اس طرح حقیقتاً بعض افعال نفس ہی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اور یہ صریحی تناقض ہے ؟

افعال ارادی و غیر ارادی

یہ ہمارا روز مرہ کا مشاہدہ ہے جس کے لئے کسی دلیل کی احتیاج نہیں کہ ہماری زندگی کے افعال مختلف نوعیت کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں ' اس تمیز و تفریق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز ہیں '

افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز

انانیت جو مصدر و مرکز افعال ارادی ہے اور طبیعت جو مصدر و مرکز افعال غیر ارادی ہے - اب جو اعمال ہمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں آتے ہیں وہ ارادی سمجھے جاتے ہیں اور جو ہمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں وہ غیر ارادی سمجھے جاتے ہیں -

مانا کہ جو افعال ہمارے ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں وہ غیر ارادی ہوتے ہیں ، لیکن سوال تو یہ نہیں کہ ہم کس نوع کے افعال کو غیرارادی کہتے ہیں ، سوال تو یہ ہے کہ آیا کوئی فعل حیات انسانی ، غیر ارادی ہوتا بھی ہے ؟ غور فرمائیے کہ ہم حیات غیر شاعرہ کے جن افعال طبیعی کو غیر ارادی سمجھتے ہیں آیا وہ کسی غرض و غایت پر مبنی ہوتے ہیں یا نہیں ؟ یہ تو آپ کہہ نہیں سکتے کہ وہ کسی غرض و غایت پر مبنی نہیں ہوتے ، یہ خلاف قیاس ہے کہ حیات طبیعی یا حیات غیر شاعرہ جو بجائے خود ایک مکمل نظام رکھتی ہے ، ایسے افعال کا مجموعہ ہو جن کی نہ کوئی غرض ہو نہ غایت ، لا محالہ ماننا ہوگا کہ ہر فعل حیات غیر شاعرہ بھی غرض و غایت پر اُسی طرح مبنی ہوتا ہے جس طرح حیات شاعرہ کا ہر فعل ، مطلب یہ کہ جس طرح ہمارا ہر ارادی فعل کوئی نہ کوئی غرض و غایت رکھتا ہے اِسی طرح حیات غیر شاعرہ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہوتا جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو - حیات غیر شاعرہ کے افعال ، جذب غذا ، دفع فضول ، عمل تنفس ، دوران خون وغیرہ ایسے افعال نہیں جن کے اغراض و مقاصد کا سمجھنا کوئی دشوار امر ہو - بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ افعال حیات غیر شاعرہ بھی اسی طرح اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں جس طرح حیات شاعرہ کے افعال - اِس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر ایسے افعال کو بھی ، جن کی بنا اغراض و مقاصد پر ہو غیر ارادی سمجھا جا سکتا ہے ، تو پھر افعال ارادی و غیر ارادی میں مایہ الامتیاز کیا باقی رہ جاتا ہے ؟

حقیقت اتنی ہی ہے کہ اگرچہ حیات غیر شاعر کے افعال بھی غیر ارادی نہیں ہوتے لیکن ہم اُن کو اس لئے ارادی نہیں سمجھتے کہ وہ ہمارے

ارادے یا ارادہ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے - اگر ہم یہ معلوم کر سکیں ہم اور ہمارا ارادہ یا انانیت و ارادہ انانیت کیا ہے تو افعال ارادی و غیر ارادی کی کوئی الجھن بغیر سلجھے نہ رہ جائے -

ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا جا چکا ہے کہ جب نفس (نفس مطلق) اعراض جسمانیت انسان سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی سمجھا جاتا ہے اور اگر انواع حیات انسانی کا احاطہ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب اعراض حیات غیر شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت قرار دیا جاتا ہے -

اس کثرت تعینات نفس کا سبب یہ ہے کہ اس عالم اجسام میں مختلف انواع اجسام ہیں اور ہر نوع کا نظام جسمانی کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور رکھتا ہے اور یہ بحث حیات میں کہا جا چکا ہے کہ حرکات یا افعال نفس ، نظام جسمانیت ہر نوع کے مناسب ہوتے ہیں ، اس طرح تفریق نوعیت اجسام سے افعال نفس کے بھی مختلف انواع ہو جاتے ہیں - اب انہیں مختلف انواع افعال کے اعتبار سے نفس جمادی ، نفس نباتی ، نفس حیوانی اور نفس انسانی کی تمیز و تفریق ہوتی ہے - اگرچہ وحدت نفس فی نفسہ کثرت کو قبول نہیں کرتی مگر بر بنائے اختلاف اعمال امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ضرور ہوتی ہے -

نظام حیات شاعرہ جن افعال کا مقتضی ہے وہ یہی افعال ہیں جن کو امتیازاً افعال ارادی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نفس کو انہیں افعال مخصوص کے محرک ہونے کی حیثیت سے انانیت قرار دیا جاتا ہے - اصل میں ہماری انانیت ، نفس کی ایک متعین صورت ہے ؛ جس کی تشکیل اُن مخصوص افعال ہی سے ہوتی ہے جن کے صدور کا نظام حیات

شاعرہ مقتضی ھے - جس طرح نفس اپنے اُن مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات شاعرہ مقتضی ھے ' انانیت کہلاتا ھے ' یوھیں اُن غیر مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات غیر شاعرہ اور نظام حیات دیگر انواع مقتضی ھے ' طبیعت کہلاتا ھے -

انانیت و طبیعت

ماھیت انانیت معلوم کرنے کے بعد یہ سمجھہ لینا کچھہ دشوار نہیں کہ ہم جس حرکت کو ارادۂ انانیت یا اپنا ارادہ کہتے ھیں وہ اگرچہ نفس [۱] کا ایک ارادی فعل ہوتا ھے مگر بعینہ ارادۂ نفس نہیں ہوتا ' یعنی ارادۂ انانیت ' ایک فعل نفس ہوتا ھے ارادۂ نفس نہیں ہوتا [۲] - یوھیں جس حرکت طبیعی کو ہم ایک فعل غیر ارادی کہتے ھیں ' وہ بھی نفس کا ایک ارادی فعل ہوتا ھے مگر فرق یہ ھے کہ حدود انانیت میں نفس کا ارادی فعل ھمیں اپنا یا انانیت کا ارادی فعل معلوم ہوتا ھے [۳] اور حدود طبیعت میں نفس کا ارادی فعل چونکہ اُس کے صدور سے ھماری انانیت غیر متعلق ہوتی ھے ' اِس،

ارادۂ انانیت

---

[۱] نفس سے مراد یہاں ' نفس انسانی نہیں بلکہ مطلق نفس ھے -

[۲] جس طرح ارادۂ انانیت ' نفس کا ایک عمل مخصوص و متعین ھے ' ارادۂ نفس نہیں ' اِسی طرح شعور انانیت بھی نفس کا ایک متعین فعل ھے ' بعینہ شعور نفس نہیں ' کہنا یہ ھے کہ ھماری انانیت کا یا ھمارا شعور ارادہ از قبیل افعال نفس ھے ' شعور و ارادۂ نفس نہیں -

شعور انانیت

[۳] یہ شعور نتیجہ ہوتا ھے ' حیات شاعرہ کے نظام شعور یعنی ذھنیت کا کہ ہم نفس کے ارادی افعال کو اپنے ارادی افعال سمجھتے ھیں اور اِس کی ابتدا اِس طرح ہوتی ھے کہ پہلے ہم اپنی ایک ممتاز شخصیت محسوس کرتے ھیں جس کو ہم ' لفظ آنا یا میں یا ہم سے تعبیر کرتے ھیں پھر اِس امتیاز شخصیت کے ساتھہ افعال ارادی کا تعلق محسوس ہوتا ھے -

لئے غیر ارادی معلوم ہوتا ہے - اس طرح معلوم ہوا کہ افعال حیات انسانی میں ارادی و غیر ارادی کی تفریق باعتبار انانیت ہے ' ہمیں اپنے یا اپنی انانیت کے افعال کے مقابلے میں افعال طبیعی غیر ارادی معلوم ہوتے ہیں ' ورنہ حقیقتاً نفس کے اعتبار سے نفس کا کوئی فعل غیر ارادی نہیں ہوتا - چونکہ افعال ارادی و غیر ارادی کی تفریق ان مختلف اعتبارات سے اس لئے کوئی تناقض نہیں -

یہ مان کر کہ افعال حیات انسانی اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں - یعنی افعال ارادی و غیر ارادی ' اب ہم افعال ارادی و غیر ارادی کی صراحت کرتے ہیں -

صراحت انواع افعال ارادی و غیر ارادی

اصناف نوع افعال ارادی ' تعقل (سوچنا سمجھنا) ' ارادت [۱] (کسی عمل کا ارادہ کرنا) اور تعمل (کوئی عمل کرنا) ہیں

اصناف نوع افعال غیر ارادی ' تغذیہ (جذب غذا ' ضملاً دفع فضول) تنمیہ (نشو و نما) اور تولید مثل ہیں -

اس کے بعد آپ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہم کس طرح سوچتے سمجھتے ہیں ' تعقل و اصول تعقل و ذرائع تعقل یعنی نظام ذہلیت کیا ہے ' ارادہ کسے کہتے ہیں ' محرکات ارادہ کیا ہوتے ہیں اور حیات غیر شاعرہ یا حیات طبعی تفصیلاً کیا ہے ' تفصیلات فصول آئندہ کو غور سے دیکھئے -

---

[۱] ارادت ' ہمارے نزدیک ارادت یعنی ارادہ عمل بھی نفس انسانی کا ایک ارادی فعل ہے اس لئے کہ نفس انسانی کسی ارادے پر مجبور نہیں اگرچہ محرکات ارادہ مقتضی ارادہ ہوں -

۱۔ ایک شخص ہے جو مادرزاد اندھا اور بہرا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کسی شے کے متعلق بہت کم واقفیت حاصل کر سکتا ہے۔

نظام ذهنیت

اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ احساسات ظاہری، یعنی حواس، کہاں تک معاون ادراک ہیں۔

۲۔ ہم کسی خاص خیال میں مستغرق ہو جاتے ہیں اس حالت میں، ہمیں کچھ سنائی دیتا ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ ادراک میں توجہ نفس کو بڑا دخل ہے۔

۳۔ عام طور پر دنیا بعض حصوں کو دلکش سمجھتی ہے۔ کون ہے جسے مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح نہ ہوتے ہوں، مگر ایک شخص ہے کہ اس پر کسی دلچسپ سے دلچسپ منظر کا کوئی اثر ہی نہیں پڑتا، کسی قسم کے آثار شگفتگی ہی اُس میں پیدا نہیں ہوتے۔ یہ غیر معمولی تفریق دیکھکر خیال ہوتا ہے کہ یہ شخص مردہ دل ہے، اس کی طبیعت میں اس قسم کے حسیات ہی نہیں ہیں۔ یہ ہے نقصان احساسات نفس۔

۴۔ ایک شخص بڑی گرمجوشی سے ملتا ہے، لیکن ہم اُس کی صورت دیکھتے ہیں، وہ اپنے تعلقات سابقہ یاد بھی دلاتا ہے لیکن پھر بھی خیال نہیں آتا، یہ ہے قوت حافظہ کا نقص۔

۵۔ اگرچہ بارہا ایک ہی قسم کے واقعات کے اجتماع سے ایک ہی قسم کے نتائج ایک شخص دیکھ چکا ہے مگر پھر بھی اُسی قسم کے اسباب کو مجتمع دیکھکر اُس کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ مثلاً اُس نے سرکہ جب استعمال کیا کھانسی بخار میں مبتلا ہو گیا

مگر اُج پھر استعمال کر رھا ھے اور اُس کا ذھن مطلقاً تجربات سابقہ کی طرف منتقل نہیں ھوتا ' یہ ھے نقصان یا فقدان ' قوت انتقال ذھن کا ·

۲--بعض اشخاص معمولی معمولی باتوں سے خلاف قیاس عجیب عجیب نتائج نکالتے ھیں ' مگر ھم میں یہ بات نہیں کہ کسی کے چیں جبیں کو علامت غم پنہاں سمجھیں ' معلوم ھوا کہ یہ کام ' قوت واھمہ کا ھے -

اس طرح معلوم ھوا کہ ذرائع تفکر حسب ذیل ھیں :

۱ ---حواس ظاھری اور یہ تمام ذرائع پر مقدم ھیں -

۲ ---توجہ نفس -

۳---احساسات نفس -

۴---قوت حافظہ -

۵---قوت انتقال ذھن -

۶---قوت واھمہ -

یہ ھے نظام ذھنیت ' اگر اس نظام سے ایک شے بھی نکال لی جائے تو پورا نظام بیکار ھو جاتا ھے -

جب ھم کسی نامعلوم شے کے متعلق کچھہ معلوم کرنا چاھتے ھیں تو اِنھیں ذرائع سے کام لیتے ھیں ' اسی عمل کا نام ' عمل فکر و تعقل ھے ' لیکن یہ ذرائع کس طرح اور کہاں تک معاون تعقل ھیں ' یہ معلوم کرنے کے لئے فرداً فرداً ھر ذریعۂ تفکر پر غور کرنا ھوگا -

معلوم ہوتی ہے تو یہ جان رہ کیفیت ہے جو اعصاب احساس میں پیدا ہوتی ہے اور معلوم ہونا جسے کہتے ہیں یہ وہ کیفیت ہے جو خود نفس میں پیدا ہوتی ہے - غور کرنے سے دونوں کیفیتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے ' پہلی کیفیت احساس ہے اور دوسری کیفیت جو پہلی کیفیت کی ممیز ہے ' شعور ہے ' اس طرح احساس کیفیت عصبی اور شعور کیفیت نفسی ہے - یہ ہے تفریق احساس و شعور -

توجہ نفس

دوسرا ذریعۂ تعقل ' توجہ نفس ہے - توجہ نفس کیا ہے ؟ نفس کی ایک حرکت ذهنی جو تمام ذهنی قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کر لیتی ہے ' کبھی وہ مرکز کوئی تصور ہوتا ہے ' کبھی کوئی تاثر یعنی اس آمادگی جمعیت خاطر کے لئے کچھ نہ کچھ اسباب و محرکات ضرور ہوتے ہیں ' مثلاً کبھی کسی شے سے دلچسپی جانب توجہ ہوتی ہے اور کبھی کسی شے کی اہمیت کا احساس یا جذبات غم و الم و شوق و محبت وغیرہ -

برخلاف اس کے ہمارا نفس ان امور کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا ' جن سے اُسے دلچسپی نہ ہو - جن میں کوئی کشش نہ ہو - جن میں کوئی اہمیت نہ ہو یا جو موثر نفس نہ ہوں - یہی وجہ ہے کہ مختلف امور سے دلچسپی کے مدارج مختلفہ کے ساتھ توجہ نفس کے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں -

احساسات نفس

ا—آنکھوں سے تو ہم کو شکل و صورت اور متعلقات نظر ہی معلوم ہوتے ہیں ' لیکن بلا تامل و تفکر کسی شے کے دلکش ہونے کا فیصلہ ہم کیونکر کر لیتے ہیں ؟

۲ــکانوں سے تو صرف آواز ھی سنائی دیتی ھے ' نغمات اور کرخت آوازوں میں اس اعتبار سے امتیاز کہ نغمات کو دلنواز اور کرخت آوازوں کو جانفزا سا قرار دیا جائے کس حاسہ کا کام ھے ؟

۳ــکسی شخص کی مصیبت کا حال سنکر ھمارا دل کیوں بھر آتا ھے ؟

۴ــبعض امور ھم کو شرمناک کیوں معلوم ھوتے ھیں ؟

۵ــمرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح کیوں ھوتے ھیں ؟

۶ــاِن امور کا اندازہ کون کرتا ھے ؟

آپ یہی کہینگے کہ ھمارا دل ' نہیں وہ احساسات نفس ھی ھیں ' جو ان امور کا اندازہ کرتے ھیں نہ یہ کام ظاھری حواسوں کا ھے نہ غور و فکر کا -

اشیائے کائنات میں بعض خصوصیات تو ایسی ھوتی ھیں ' جن کو ھم اپنے ظاھری حواسوں ھی سے محسوس کر لیتے ھیں ' یعنی تمام مظاھر، شکل ' آوازیں ' خوش بو ' بدبو ' ذائقے ' گرمی - سردی ' سختی ' نرمی ' وزن اور جسامت وغیرہ - اور بعض ایسی کہ اُن کا علم بغیر غور و فکر و تجربہ و مشاھدہ ھم کو نہیں ھوتا - مثلاً اشیا کے مخفی خواص یا اُن کے منافع و مضار -

یہ دونوں قسم کی خصوصیتیں جب ھمارے علم میں آجاتی ھیں تو ان میں سے بعض کو نفس پسند کرتا ھے ' بعض کو نا پسند ' بعض کو قبول کرتا ھے ' بعض کو رد بعض کو اچھا سمجھتا ھے ' بعض کو برا ' کوئی شے گوارا ھوتی ھے ' کوئی ناگوار -

اب گلاب میں بعض خصوصیتیں تجربے سے ایسی بھی معلوم ہوتی ہیں جن کا احساس براہ راست ظاہری حواس نہیں کر سکتے یعنی دوا اس کا مفید صحت ہونا یا دافع مرض ہونا ، اس اعتبار سے بھی نفس ہی، گلاب کو بہ اعتبار اس کے مفید صحت ہونے کے بھی پسند کرتا ہے -

حقیقت یہ ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے تمام تاثرات نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور بنیاد ان تاثرات کی احساسات نفس ہی ہیں ، نفس ہی میں بطور خود استعداد عوامل مختلفہ کے تمیز و تفریق کی ہے -

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اشخاص ایک شے کو مرغوب سمجھتے ہیں بعض اُسی کو مکروہ ، یہی حال تمام محسوسات و مدرکات کا ہے ، کسی کو کچھہ پسند ہے تو کسی کو کچھہ ، اس صورت میں ، احساسات نفس کی بنا پر ; کوئی عام حکم کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کا کیوں کر لگایا جا سکتا ہے - اور اس صورت میں یہ احساسات کسی صحیح علم کا معیار کیونکر ہو سکتے ہیں ؟

احساسات نفس ، اپنی نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں فطرتاً منقسم ہیں ، یعنی احساسات نوعی ، احساسات صنفی یا قومی ، احساسات شخصی -

احساسات نوعی وہ احساسات ہیں جو ہر انسان میں مشترک ہوتے ہیں ؛ صنفی وہ احساسات ہیں جو ہر صنف انسان میں حالات اصناف کے اختلاف و اختصاص کی وجہ سے خاص ہوتے ہیں ،

اور شخصی وہ احساسات ہیں جو ہر شخص میں اس کے شخصی افکار و حالات کے اختلاف و تخصیص کی بنا پر ، مخصوص تر ہوتے ہیں -

اب گلاب میں بعض خصوصیتیں تجربے سے ایسی بھی معلوم ہوتی ہیں جن کا احساس براہ راست ظاہری حواس نہیں کر سکتے یعنی دواً اس کا مفید صحت ہونا یا دافع مرض ہونا ۔ اس اعتبار سے بھی نفس ہی گلاب کو بہ اعتبار اس کے مفید صحت ہونے کے بھی پسند کرتا ہے -

حقیقت یہ ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے تمام تاثرات نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور بنیاد ان تاثرات کی احساسات نفس ہی ہیں ، نفس ہی میں بطور خود استعداد عوامل مختلفہ کے تمیز و تفریق کی ہے -

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اشخاص ایک شے کو مرغوب سمجھتے ہیں ، بعض اُسی کو مکروہ ، یہی حال تمام محسوسات و مدرکات کا ہے ، کسی کو کچھ پسند ہے تو کسی کو کچھ ، اس صورت میں ، احساسات نفس کی بنا پر ؛ کوئی عام حکم کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کا کیوں کر لگایا جا سکتا ہے - اور اس صورت میں یہ احساسات کسی صحیح علم کا معیار کیونکر ہو سکتے ہیں ؟

احساسات نفس ، اپنی نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں فطرتاً منقسم ہیں ، یعنی احساسات نوعی ، احساسات صنفی یا قومی ، احساسات شخصی -

احساسات نوعی وہ احساسات ہیں جو ہر انسان میں مشترک ہوتے ہیں ، صنفی وہ احساسات ہیں جو ہر صنف انسان میں حالت اصناف کے اختلاف و اختصاص کی وجہ سے خاص ہوتے ہیں ،

اور شخصی وہ احساسات ہیں جو ہر شخص میں اس کے شخصی افکار و حالات کے اختلاف و تخصیص کی بنا پر ، مخصوص تر ہوتے ہیں -

اس طرح ہر شخص میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں ' نوعی ' صنفی اور شخصی -

اس صورت میں نوعی احساسات کی بنا پر جو حکم کسی شے کے متعلق ' اس کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے کے اعتبار سے یا مرغوب و غیر مرغوب یا باعث انبساط و انقباض ہونے کے اعتبار سے لگایا جائیگا ' اس کی صحت میں کیا شک ہو سکتا ہے -

عام طور پر انسان جن چیزوں کو ناپسند کرتا ہے ' اُن کے ناپسندیدہ ہونے میں کس کو تامل ہو سکتا ہے ؟ اب رہے وہ حسیات جن کا تعلق صرف اصناف و اشخاص ہی سے ہے اُن کی بنا پر البتہ کوئی عام حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے - اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ

وہ احسات جو جملہ افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں یعنی نوعی احساسات یہ ہیں -

۱—احساس انانیت یعنی اپنی انانیت کا احساس ' یہ وہ احساس ہے جس کی بنا پر انسان خود اپنی ذات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے -

۲—احساس غیرت ' شرمناک امور کا اندازہ اِسی حاسے سے ہوتا ہے -

۳—احساس شجاعت ' مخالفات عزت و غیرت اسی کی بنا پر قابل مدافعت معلوم ہوتے ہیں -

۴—احساس غضب ' نامرضیات کا ممیز یہ حاسہ بھی ہے -

۵—احساس رغبت ' اسی سے مرغوبات کا امتیاز ہوتا ہے -

۶—احساس نفرت ' مکروہات کا امتیاز اسی سے وابستہ ہے -

۷—احساس محبت یا حاسہ جمال ، یہ حاسہ ، جمال کا (چاھے جمال ، صوری ھو یا معنوی) آئینۂ فطری ھے -

۸—احساس خوف ، خوفناک امور کا اندازہ اسی حاسہ سے ھوتا ھے -

۹—احساس مسرت ، مسرت بخش امور کا اندازہ کرنے والا حاسہ -

۱۰—احساس غم ، باعث غم ، احساس غم ھی سے معلوم ھوتا ھے -

۱۱—احساس رشک ، قابل رشک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ھوتا ھے -

۱۲—احساس شوق علم ، علمی دلچسپی اسی حاسہ سے وابستہ ھوتی ھے -

۱۳—دوسروں کی مصیبت کا احساس یا حاسۂ ھمدردی -

۱۴—احساس منت‌پذیری یا احساس شکرگذاری -

۱۵—حاسہ ، ضمیر ، عملی زندگی میں امتیاز حقوق کرنے والا حاسہ -

۱۶—احساس حیرت ، حیرت انگیز امور کا احساس اسی حاسہ سے وابستہ ھے -

۱۷—احساس مزاح ، مضحک امور کا علم اسی حاسہ سے ھوتا ھے -

۱۸—ماں کی محبت اولاد کے ساتھہ ، اگرچہ احساس محبت ھی کی تحت میں ھے مگر باعتبار کیف ایک خاص امتیاز ضرور رکھتی ھے -

۱۹—احساس مدنیت یا حاسۂ تمدن‌پسندی -

یہ تو وہ بسیط احساسات ھیں جو فطرۃً نوع انسانی میں پائے [۱]

---

[۱] فطرۃً نوع انسانی میں پائے جانے کے معنی یہ ھیں کہ یہ احساسات داخل فطرت ھیں اگرچہ اظہار اُن کا تدریجاً ھوتا ھے ، ان میں سے بعض احساسات تو ایسے ھیں کہ اُن کے آثار زمانہ شیرخوارگی ھی سے معلوم ھوتے ھیں مثلاً خوف ، غضب ، رغبت ، نفرت وغیرہ اور کچھہ ایسے ھیں جن کا اظہار تدریجاً نشو و نماے ذھن کے ساتھہ ساتھہ ھوتا ھے -

فی الواقع یہ امور ، ان احساسات سے کہاں تک وابستہ ہیں ، اس کا اندازہ کرنے کے لئے ، ایک حاسۂ جمال ہی کو لے لیجئے ، اگر یہ حاسہ ہم میں نہ ہو تو لاکھہ کوئی سمجھائے کہ بہار رنگیں ، زمردیں مرغزار ، شہابی شفق ، نیلگوں آسمان ، تاروں بھری رات ، مترنم آبشار ، پرسکوں وادی کوہسار ، سامعہ‌نواز نغمات ، اور تمام مناظر و مظاہر رنگ و بو ، دلکش و کیف‌پرور ہیں ، مگر ہم کسی طرح نہ مان سکینگے -

جب مظاہر جمال کی دلکشی کا احساس ، حاسۂ جمال ہی پر منحصر ہو تو اشیاء کی دیگر خصائص زشت و خوب کا احساس ، دیگر احساسات پر کیوں نہ مبنی سمجھا جائے ؟

یہاں تک تو نوعی احساسات کی تشریح و توضیح تھی ، اب صنفی احساسات ملاحظہ فرمائیے اور وہ یہ ہیں - احساس قومیت و وطنیت -

اپنی مخصوص معاشرت کی عزت و قدر -
اپنے مخصوص رسم و رواج کی خوبی کا احساس ع
خار وطن از سنبل و ریحان خوشتر:-
شخصی احساسات کی تشریح یہ ہے -

اگر انسان کو باعتبار اشتراک نوعیت دیکھا جائے تو ہر انسان ، خواہ وہ دنیا کے کسی حصہ کا رہنے والا ہو اور کوئی زبان رکھتا ہو ، کسی وضع قطع اور صورت شکل کا ہو ، انسان ہے ، لیکن اگر باعتبار اختلاف صنفیت و شخصیت دیکھا جائے تو دو انسان کسی ایک بات میں بھی آپس میں نہیں ملتے ، قطع نظر وضع و لباس کے صورت کا اختلاف ، قد و قامت کا اختلاف ، خد و خال کا اختلاف ، زبان کا اختلاف ، یہ تو ظاہری اختلافات ہیں ، باطنی لحاظ سے ، دماغی ساخت کا اختلاف ، ذہنی قوتوں کا اختلاف ، افکار کا اختلاف ، اطوار کا اختلاف ، ایک دو اختلافات ہوں -

دیکھئے ایک ہی حقیقت یعنی نفس انسانی، کس قدر مظاہر مختلفہ میں رونما ہے اور پھر بے سبب، بغیر کسی نظام کے نہیں، اشتراک و اختلاف کے بھی اسباب ہیں –

الف– اسی طرح، اگرچہ احساسات نوعی تمام انسانوں میں مشترک ہوتے ہیں، پھر بھی مرضیات و نامرضیات کا دائرہ ہر شخص کا کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا ہی ہے - یعنی ہر شخص کے احساسات نوعی کے محسوسات میں کچھ تفریق ہوتی ہی ہے - اور یہ نتیجہ ہوتا ہے حالات گرد و پیش کے اختلاف کا، مثلاً زید میں احساس نفرت ہے اور اس کی بنا پر وہ متعدد چیزوں کو قابل نفرت سمجھتا ہے جن میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن سے تمام انسان نفرت کرتے ہیں اور کچھ ایسی، جن سے اور لوگ تو نفرت نہیں کرتے صرف زید ہی اُن سے نفرت کرتا ہے، مثلاً مشاغل میں، اُسے سیر و تفریح سے نفرت ہے، علوم میں، ریاضیات سے نفرت ہے، اخلاقیات میں، تحمل کو بزدلی کا مرادف سمجھتا ہے، یہ ہیں زید کے شخصی احساسات -

ب– چور ڈاکو، بدمعاش، دنیا کی نظر میں ذلیل ہوتے مگر وہ اپنے آپ کو ایسا نہیں سمجھتے، یہ ہے شخصی احساس -

ج– بعض اشخاص میں ناقص الفطرت ہونے کی وجہ سے، بعض نوعی احساسات جبلی طور پر نہیں ہوتے، اس لئے اُن کے اضداد پائے جاتے ہیں مثلاً احساس غیرت نہیں ہوتا، اس لئے بےغیرتی و بےحیائی پائی جاتی ہے حاسۂ شجاعت نہیں ہوتا، اس لئے بزدلی پائی جاتی ہے؛ یہ شخصی احساسات ہیں -

بعض اشخاص میں مخالف فطرت تعلیم و تربیت کے اثر سے بعض نوعی احساسات ضعیف و مردہ ہو جاتے ہیں اس صورت میں بھی حسیات

میں کے اضداد اُن میں پیدا ہو جاتے ہیں ، مثلاً احساس عزت کے بجائے دنائت ہمدردی کے بجائے بے رحمی ، سخاوت کے بجائے بخل اور یہ شخصی احساسات ہیں -

د — بعض اوقات ایک حاسہ دوسرے حاسہ سے مغلوب ہوکر ایک شخصی حاسہ کی بنیاد ہو جاتا ہے ۔ مثلاً غلبۂ محبت ، ہم عزت و آبرو سے بے نیاز کر دیتا ہے یا غلبۂ خوف و غضب میں انسان خلاف عزت و ضمیر باتوں کو اختیار کر لیتا ہے یہی صورت انتہائی رغبت یعنی حرص و ہوس میں ہوتی ہے ، -

ہ — بعض اوقات کوئی حاسۂ نوعی ، مثلاً یعنی عمل پیہم یا کسی شخص کی فطرت مخصوص کی وجہ سے ، غیر معمولی ارتقائی صورت اختیار کر لیتا ہے - مثلاً ہمدردی ایک حاسۂ نوعی ہے - مگر بعض اشخاص میں یہ حاسہ اس قدر بڑھ جاتا ہے یا پیدائشی طور پر بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ وہ کسی شخص کی مصیبت دیکھ ہی نہیں سکتے - اس لئے ایسے مواقع سے گریز کرتے ہیں یا گریز کرنے لگتے ہیں -

و — بعض اوقات ، انحطاط احساسات سے بھی شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے - مثلاً حاسۂ رغبت کے انحطاط و تنزل غیر معمولی سے ایک عام بے رغبتی جو رہبانیت کے مرادف ہوتی ہے پیدا ہو جاتی ہے غرضکہ احساسات نوعی جب اپنی حدود سے متجاوز ہو جاتے ہیں تو شخصی احساسات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں چاہے تجاوز ان کا باعتبار ارتقا ہو یا باعتبار انحطاط و تنزل -

ز — بعض اوقات دو حاسے شخصی و نوعی آپس میں مخلوط ہوکر ایک تیسرے شخصی حاسہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں مثلاً احساس انتقام

و بزدلی یا پست ہمتی و رشک کی آمیزش سے حسد پیدا ہو جاتا ہے اور
حسد ایک شخصی حاسہ ہے -

ح— دفع نامرضیات و حصول مرضیات کے ذرائع ہر شخص کے افکار و حالات کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں ' اس طرح بعض شخصی احساسات بھی ہر شخص میں جداگانہ طور پر دفع مضرت جلب منفعت کی بنیاد ہوتے ہیں ' کوئی اکتساب معاش میں تجارت کو پسند کرتا ہے تو کوئی زراعت کو ' کوئی مجادلۂ حیات ' تنازعۂ البقا میں مدافعت بہتر سمجھتا ہے تو کوئی اقدام کو ترجیح دیتا ہے -

ط—اختلاف سن و سال کا اثر بھی احساسات پر ہوتا ہے - بعض چیزیں بچپن میں اچھی معلوم ہوتی ہیں مگر وہ جوانی میں مرغوب نہیں ہوتیں - اس طرح اقتضائے عمر سے بعض مخصوص شخصی احساسات پیدا ہو جاتے ہیں -

ی—بعض اوقات کوئی حاسہ تمام احساسات پر چھا جاتا ہے مثلاً انتہائے غم میں کوئی احساس انسان کو نہیں ہوتا یہ شخصی حاسۂ بے حسی ہے -

ک—اختلاف مزاج و ذہنیت سے بھی بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں - مثلاً بعض مشتعل مزاج بات بات میں مشتعل ہو جاتے ہیں ' یا بعض وہمی اشخاص بات بات میں وہم کرتے ہیں -

ل—امراض کا اثر بھی احساسات میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے اور بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں - خوش مزاج آدمی بد مزاج ہو جاتا ہے -

م — جس طرح فہم سلیم کے اثر سے بعض بسیط نوعی احساسات سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں کچھہ مرکب نوعی احساسات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح افکار ناقص و کج فہمی سے بعض انسانوں میں انہیں بسیط نوعی احساسات سے کچھہ شخصی مرکب احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً

احساس شخصیت سے - غرور ، تکبر ، فخر و مباہات - غضب سے ، خصومت عام ، جدال پسندی -

اس سے آپ اندازہ کیجئے کہ شخصی احساسات کیا ہیں اور وہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں - احساسات شخصی کتنے ہی ہوں مگر اُن کی آفرینش بھی احساسات نوعی سے نفیاً یا اثباتاً کوئی نہ کوئی تعلق ضرور رکھتی ہے - اس طرح نوعی احساسات کے تعلق اور افکار و حالات کے اثر سے شخصی احساسات مرکب ہوتے ہیں اور یہی صورت صلفی احساسات کی بھی ہے - خلاصہ یہ ہے کہ -

"احساسات نفس انسانی کی تقسیم و ترتیب یوں ہے -"

اگر کہا جائے کہ احساسات نفس کا وجود تو تسلیم ، لیکن کوئی حاسۂ نفس فطری نہیں ہوتا صرف تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں - چونکہ تعلیم و تربیت ہر شخص کی مختلف ہوتی ہے ، اس لئے احساسات بھی

مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ یہ فطری نہیں ہوتے اس لئے اِن کی بنا پر کوئی عام حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا -

یہ شبیہ نتیجہ ہے ' حقائق فطرت سے ناواقفیت کا ' غور کیجئے بچے میں جب کچھ بھی تمیز نہیں ہوتا پھر بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ لوریوں سے اُسے نیند آ جاتی ہے اور کرخت آواز کو سن کر سہم جاتا ہے اور رونے لگتا ' نفس کا یہ احساس ' ادراک جمالیات ' جسے کہنا چاہئے ' کچھ انسان ہی سے شروع نہیں ہوتا بلکہ جہاں سے آثار حیات نمایاں ہونا شروع ہوئے ہیں وہیں سے یہ احساس بھی نمایاں ہونا شروع ہوا ہے ' پھولوں اور پتیوں پر نغمات دلنواز کا اثر مشاہدہ کیا گیا ہے - انسان تو انسان ہے' چرند پرند اپنے بچوں سے محبت کرتے ہیں - پھر انسان کو اپنی اولاد محبوب نہ معلوم ہو ' بچے جب پھولوں کو دیکھکر تالیاں بجاتے ہیں تو کبھی آپ نے غور کیا کہ اس کی کیا وجہ ہے ؟ یہ تو ذرا ہوشیار بچوں میں ہوتا ہے لیکن ۳ - ۴ مہینے کا شیرخوار بھی چراغ کو دیکھکر اُس کی طرف نہایت خوشی سے ہمکتا ہے گویا کہ اس احساس میں وہ پروانے کا شریک ہے -

قوت حافظہ

وہ چیزیں جن کو براہ راست ہم حواسوں سے محسوس کرتے ہیں اور وہ جن کو اس طرح محسوس نہیں کر سکتے ' دونوں جب ایک دفعہ ہمارے علم میں آ جاتی ہیں تو اُن کی ایک یادداشت ہمارا ذہن رکھتا ہے ' وہ یادداشت کس ہیئت و شکل میں ہوتی ہے آیا کچھ نقوش ہوتے یا کوئی اور صورت انفعال ' ہنوز ہمیں اس کا علم نہیں ' اتنا جانتے ہیں کہ اگر کوئی شے حافظہ میں ہے تو وہ توجہ نفس کے ساتھ ہی سامنے آ جاتی ہے - مدتوں کے گذرے ہوئے واقعات نظروں میں پھرنے لگتے ہیں -

۹

واقعات زیست کی وسعت اور معلومات کی کثرت تو یہ چاہتی ہے
کہ اگر یہ امور معرض تحریر میں لائے جائیں تو دفتر درکار ہونگے ؛ مگر
قدرت نے یہ کام صرف مختصر سے دماغ [۱] سے اس طرح لیا ہے کہ اہل نظر
متحیر ہیں ' سبحان اللہ گویا کہ ایک جرم صغیر ' آئینۂ عالم کبیر ہے یا
ایک آبگینہ معلومات کا خزینہ ہے -

ہم کو اپنی حیات شاعرہ اور تعقل و تفکر میں قوت حافظہ کی کس حد
تک ضرورت ہے ' اس کا اندازہ کرنے کے لئے آپ یہ سوچئے کہ اگر قوت حافظہ
ہم میں نہ رہی تو ہمارا کیا حال ہو - ہم اُس بچے کی طرح ہو جائیں '
جس کا ذہن ہر قسم کے معلومات سے خالی ہوتا ہے - لیکن بچہ رفتہ رفتہ
معلومات میں ترقی کرتا مگر ہم میں یہ بات بھی نہ ہو - ادھر ہم کسی شے
کا علم حاصل کریں اور اُدھر بھول جائیں نہ کچھ سوچ سکیں نہ سمجھ
سکیں انتہا یہ ہے کہ بات بھی نہ کر سکیں اس لئے کہ بات کرنے کے لئے
بھی لفظوں اور کلموں کی ضرورت ہو اور اُن سے ہمارا ذہن محروم ہو -

اِس سے آپ یہ سمجھ سکتے ہیں کہ تعقل میں قوت حافظہ کہاں
تک معین ہوتی ہے کہ جب ہم کسی امر پر غور کرتے ہیں تو معلومات کا
تمام سرمایہ قوت حافظہ ہی سے مستعار لیتے ہیں -

قوت انتقال ذہن

ایک شخص ہے جس کو بڑی بڑی کتابیں زبانی یاد ہیں اور حواس
بھی اُس کے درست ہیں - مگر جس موقعہ پر جس بات کے یاد آنے کی
ضرورت ہے ' اسے یاد نہیں آتی ' زید نے بارہا اُس کے ساتھہ فریب کئے ہیں

---

[۱] دماغ ایک عضو مرکب مبدائے اعصاب ہے ' جو غشائیں و شرائیں داوردہ و مخ
' یعنی مغز سے مرکب ہے ' تشریح کے لئے فن تشریحات بدن کی طرف رجوع کرنا چاہئے -

مگر پھر بھی وہ اُس کی باتوں میں آ جاتا ھے ؛ آپ کہیں گے کہ وہ بےوقوف ھے دیکھنا یہ ھے کہ اُس کے ذھنی قوتوں میں کیا کمی ھے ؟ قوت انتقال ذھن کا یہی کام ھے کہ ادنیٰ سی علامت مشابہ کی بنا پر ؛ تمام واقعات و حالات جنھیں کچھہ بھی تعلق صورت موجودہ سے ھو ھمارے سامنے لے آئے -

جب ھم کسی مسئلہ پر غور کرتے ھیں تو اس سے متعلق اس قدر مسلسل معلومات سامنے آتے ھیں کہ خیال ھوتا ھے کہ ذھن میں ھمارے معلومات بھی لغات کی طرح مرتب ھیں ' لغات میں الفاظ ردیفوار جمع ھوتے اور ذھن میں تصورات نوع بہ نوع -

اس سے آپ اندازہ کیجئے کہ تفکر و تعقل میں کہاں تک یہ قوت معاون ھو سکتی ھے -

قوت واھمہ

جو چیزیں دنیا میں کہیں نہ ملیں ' اُن کو آپ عالم وھم میں تلاش کر سکتے ھیں ' بعض اوقات ایسا ھوتا ھے کہ صرف وھم سے ھم ایسے نتائج پر پہونچ جاتے ھیں جن کا گمان بھی نہیں ھوتا ' توھم بھی ایک قسم کا انتقال ذھن ھے - لیکن خلاف قیاس اور خلاف معمول مگر کبھی مطابق واقعہ بھی ثابت ھوتا ھے ' عقلا کے وھم میں اس قسم کی رسائی زیادہ ھوتی ھے - اور سفہا میں کم - واھمہ کی غایت نظام ذھنیت میں یہی ھے کہ بعض اوقات جب اور کوئی صورت قیاس نہیں ' ھوتی تو صرف توھم سے ھمارا ذھن جزئیات سے کلیات کی طرف متبادر ھوتا ھے -

علم و ادراک

سوچنا ' سمجھنے کے لئے یا تعقل ' علم و ادراک کے لئے ھوتا ھے '، تفصیل گذشتہ سے ھمارا یہی مدعا تھا کہ آپ کو معلوم ھو جائے کہ ھمارے

تفکر و تعقل کے اصول و ذرائع کیا ھیں تاکہ حاصل تعقل یعنی مسئلہ علم و ادراک کے سمجھنے میں سہولت ھو -

جیسا کہ ھم احساس ظاھری کے بیان میں کہہ چکے ھیں ' ادراک کی ابتدا تو احساس کے ساتھہ ھی ھو جاتی ھے مثلاً ھم ایک شے کو دیکھتے ھیں' یہ احساس ظاھری ھے ' ھمارے نفس کو اِس احساس کا امتیاز ھوتا ھے یہ وقوف نفس یا شعور ھے اور یہی ادراک کی ابتدا یا ابتدائی ادراک ھے -

اس طرح کسی شے کے ابتدائی ادراک میں صرف ھم کو کسی شے کے ھونے ھی کا علم ھوتا ھے یعنی اتنا ھی معلوم ھوتا کہ کوئی شے ھمارے پیش نظر ھے ' لیکن وہ کیا ھے ' درخت ھے یا پتھر یا کوئی اور شے ؟ اس کے لئے ھم اپنی قوت حافظہ و انتقال ذھن سے کام لیتے ھیں ' اپنے تمام معلومات پر نظر ڈالتے ھیں ' اُس شے کی دوسری اشیاء سے مشابہت و مغائرت معلوم کرتے ھیں ' جب کہیں یہ سمجھہ سکتے ھیں کہ وہ کیا شے ھے -

یہی علم و ادراک کے درجات ارتقائی ھیں کہ پہلے ھمیں کسی شے کے ھونے کا یعنی اُس کے وجود ظاھری کا علم ھوتا ھے پھر اُس کی مشابہت و مغائرت کا بعدہ اُس کے افعال و خواص و منافع و مضار اور دیگر متعلقات کا -

فرض کیجئے ' ایک شخص پہلی ھی مرتبہ گراموفون دیکھتا ھے ' ابتداً اُسے اتنا ھی علم ھوتا ھے کہ یہ کوئی شے ھے ' لیکن کیا ھے ؟ اس کے لئے وہ اپنے معلومات پر نظر ڈالتا ھے ' گراموفون کو (باعتبار اس کی ساخت کے) ایک مشین کے مشابہ پاتا ھے لیکن مغائرت و تفریق اس قدر پاتا ھے کہ اور مشینیں گاتی نہیں ھیں ' مگر گراموفون سے گانے کی آواز بھی آتی ھے ' وہ اس تفریق کو گراموفون کا امتیاز خاص قرار دیتا ھے ' اور اس طرح ' اُسے ایک گانے والی مشین سمجھتا ھے -

اس لئے کسی شے کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ کیا شے ہے ' بغیر اس ترف و تعریف کے نہیں ہو سکتا کہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ وہ شے (جس کے اشیا متعلق ہم کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) کس حد تک دوسری چیزوں سے مشترک اور کہاں تک غیر مشترک ہے -

اسی لئے ' ہم جب کسی شے کی تعریف کرتے ہیں یعنی یہ بتاتے ہیں کہ وہ کیا ہے ' تو اول یہ بتاتے ہیں کہ وہ کن چیزوں سے مشابہ ہے پھر یہ کہ اُس کا امتیاز کیا ہے - اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے حسب ذیل مثالوں پر غور کیجئے -

۱ — گلاب کا پھول -

۲ — چمبیلی کا پھول -

۳ — نرگس کا پھول -

۴ — آم کا درخت -

۵ — سیب کا درخت -

۶ — جامن کا درخت -

۷ — دھاڑنے والا ' حیوان (شیر) -

۸ — ھنہنانے والا ' حیوان (گھوڑا) -

۹ — بھونکنے والا ' حیوان (کتا) -

ہر مثال کا جزو اول یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کوئی تخصیص و امتیاز بھی رکھتا ہے اور جزو دویم سے اشتراک بھی اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزو دویم ' جس سے جزو اول اشتراک رکھتا ہے ' جزو اول کے مقابلے میں ' ایک غیر مخصوص و عام شے ہے پھول ' درخت ' حیوان ایسی چیزوں کے نام ہیں کہ ان کے ذیل میں بڑی گنجایش ہے ' پھول صدھا قسم کے ہوتے ہیں '

و مضر بات معلوم کر سکتے ہیں تو وہ ہر فرد انسان کے لئے یکساں مضر و
مفید ہوگی مثلاً جہل کہ خلاف انسانیت ہے ، ہر انسان کے لئے مضر ہے ۔

اسی لئے اگر کسی زبان سے اسمائے اجناس و انواع کو نکال دیا جائے تو
وہ زبان اس قابل ہی نہ رہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہم کسی کو کچھ
سمجھا سکیں یا خود کچھ سمجھ سکیں -

تصورات کلیہ

لفظ انسان یا حیوان سے جو مفہوم ہم سمجھتے ہیں ، اُسے تصور کلیہ
کہتے ہیں ، اور وہ اس لئے کہتے ہیں کہ اِن الفاظ سے مراد
کوئی خاص شخص یا کوئی خاص فرد نہیں ہوتا ، کسی
جنس و نوع کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں یہی کلیت ان الفاظ میں ہے اور
یہی وسعت مفہوم ، تعقل کی روح رواں ہے -

بچے کا ذہن جس طرح رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اسی طرح ، مطلق
انسانی ذہنیت میں بھی ارتقا ہوا ہے - انسان نے جب اِس دنیا میں
آنکھ کھولی تو اُس کو سابقہ جن چیزوں سے پڑا وہ یہی گرد و پیش کی
چیزیں تھیں اور اِن چیزوں کا علم اُسے جزئی تصورات ہی کی حیثیت سے
ہوا ، جس طرح بچہ جب کچھ ہوش سنبھالتا ہے اور اپنی گرد و پیش
گھر آنگن کی چیزوں کو دیکھتا ہے ، تو ہر شے کا ایک شخصی و جزئی
تصور اُس کے ذہن میں قائم ہوتا ہے ، مثلاً جب اُسے کسی پرند کو بتا دیا
جاتا ہے کہ یہ کبوتر ہے یا اور کسی جانور کو کہ یہ بلی ہے ، یہ کتا ہے ، یا
کسی شخص کو کہ یہ آدمی ہے ، تو ان ناموں سے وہ خاص وہی افراد مراد
لیتا ہے جو اُس کے پیش نظر ہوتے ہیں ، ابتداءً اُسے یہ خیال بھی نہیں
آتا کہ اِن ناموں میں دوسرے ہم نوع افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں - اسی
طرح انسانی ذہنیت شروع میں ایک بچے کی سی ذہنیت ، لوح سادہ

پیدا ہوتی گئی ' ابتدائی ہوتی ہے اپنی ذات سے یعنی پہلے افراد و اشخاص کے جزئی تصورات پیدا ہوتے ہیں ' پھر نوعی تصورات اس کے بعد جنس و قریب و بعید کے تصورات اور بالآخر جنس الاجناس یعنی تصور موجود یا وجود پر تصورات کی وسعتوں کا دائرہ منتہی ہوتا ہے - اس طرح انسان کو اپنا تعلق تمام اشیائے کائنات سے اور کائنات کی ہر شے کا تعلق دوسری شے سے معلوم ہو گیا -

مزید برآں ' تصورات کلیہ کی یہ ترقی اور ذہن انسانی کی یہ تعمیم پسندی کچھ اشیاء کی ذات ہی تک محدود نہ رہی ' بلکہ متعلقات اشیائے سے بھی متعلق ہوئی اور اس طرح ' کم و کیف کا اندازہ کرنے والے الفاظ حرارت ' برودت ' راحت ' مصیبت ' جسامت وغیرہ پیدا ہو گئے ' پھر واقعات و حالات کی ہمرنگی کے مشاہدے سے بعض الفاظ تو ایجابی طور پر پیدا ہو گئے مثلاً ہونا یا ہستی اور بعض سلبی طور پر بالمقابل پیدا ہوئے - مثلاً نہ ہونا یا نیستی ' یہاں تک تو بسیط تصورات کلی تھے اب انہیں بسیط تصورات کلی سے مرکب تصورات کلی کی بنیاد پڑتی ہے مثلاً عالم متغیر ہے ' نفس غیر متغیر ہے ' ان میں سے ہر قضیہ دو تصوروں [۱] سے مرکب ہے' اور ہر تصور ان میں سے کلی ہے' یعنی " عالم متغیر ہے" میں' عالم' اور متغیر' دونوں کلی تصور ہیں - اسی طرح " نفس غیر متغیر ہے" میں نفس اور غیر متغیر ہے ہو دو تصورات کلی ہیں - اسی طرح بکثرت مرکب تصورات کلی جنہیں قضایا کہتے [۲] ہیں ' قایم ہوئے اور قائم ہوتے رہتے ہیں -

---

[۱] منطقین کے نزدیک ' قضیہ (تصدیق) تین تصوروں سے مرکب ہوتا ہے مثلاً نفس کو فنا نہیں ' اس میں نفس اور فنا دو تصور ہوئے اور تیسرا تصور اس نسبت کا ہے جو سلبی طور پر فنا کو نفس سے ہے مگر ہمارے نزدیک یہ ہر دو تصورات کی نسبت باہمی خود کوئی تصور کلی نہیں -

[۲] قضایا کی تقسیم کئی اعتبارات سے کی گئی ہے ' مگر یہ موقع ان تفصیلات کا نہیں -

تفصیل تصورات کلیہ کی ' اس سے آپ نے یہ اندازہ تو کر لیا ہوگا کہ
تصورات کلیہ کی بحث مسئلۂ علم و ادراک میں کس قدر اہم ھے اور
تفہم و تفہیم میں کہاں تک ان تصورات کی احتیاج ھے -

قیاس کی بنیاد ہمارے تجربات سابقہ ھی ھیں اور یہ مقدمہ کلی کہ جب کوئی کسی راہ سے
گذرتا ھے تو نقش قدم بن جاتے ھیں تمام‌تر مشاہدہ گذشتہ ھی سے ماخوذ ھے -

اس صورت میں ' اگر ہمارے تجربات و مشاہدات وسیع نہ ھوں‌گے تو یقیناً ہمارے تمام
وہ قیاسات بھی جن کی بنیاد ہمارے ناقص مشاہدات و تجربات پر ھوگی ' قیاسات مع‌الفارق
ھی ھوں‌گی ' مثلاً ایک شخص کا یہ دعویٰ ھے کہ ' ایک دیوانے میں آثار صحت پائے جاتے
ھیں اور وہ عنقریب تندرست ھو جائےگا ' اس دعویٰ پر دلیل ' اُس کا یہ قیاس ھے '
یہ دیوانہ تبسم ھے ' ھر دیوانے کا تبسم ' آثار صحت کی دلیل ھے ' نتیجہ ' اس دیوانے کا
تبسم بھی آثار صحت کی دلیل ھے ترتیب مقدمات اصولی ھے ' مگر نتیجہ کس قدر مضحک
ھے - بات یہی ھے کہ قیاسات کے مقدمات ہمارے تجربات و مشاہدات ھی سے ماخوذ ھوتے
ھیں ' اگر ہمارے مشاہدات صحیح ھیں تو مقدمات بھی صحیح ھوں گے اور قیاس سے نتیجہ
صحیح نتائج تک بھی ٹھیک نکلےگا ورنہ نتائج تمام‌تر مغالطات ھی پر مبنی ھوں‌گے -
پہونچنا استقرائے اس لئے اصل شے مسئلہ ادراک میں استقرائے تام ھے اور صحیح
تام پر منحصر ھے نتائج تک پہونچنا استقرائے کامل ھی پر منحصر ھے -

استقراء جزئی مشاہدات سے ' استنباط کلیات کو میں فطرت کو کہتے ھیں - مثلاً جب
ھم نے اکثر اجسام پر حرارت کا یہ اثر دیکھا کہ حرارت کا اثر جسامت کو پھیلا دیتا ھے تو
اس مشاہدہ سے یہ کلیہ اخذ کیا کہ حرارت جسامت کو پھیلا دیتی ھے ' یہی استقرائے تام
ھے - اگر یہ کہا جائے کہ دنیا میں ہزاروں چیزیں ھیں ' انسان نے ھر شے پر تو حرارت کا
یہ اثر نہیں دیکھا - اس لئے یہ کلیہ استقرائے تام پر مبنی نہیں - اگر استقرائے تام کے یہی
معنی لئے جائیں کہ ھر کلی (جو استقراء کے ذریعہ سے ماخوذ ھو) جب اپنے تمام افراد پر
بر بنائے مشاہدہ صادق آجائے تو وہ کلی سمجھا جائے اور جب جملہ افراد پر کسی کلی کو
منطبق کر کے دیکھ لیں تو اس استقراء کو استقرائے کامل سمجھیں تو یہ ناممکن ' نہ
ھم اس طرح کوئی کلیہ قایم کر سکتے ھیں - نہ ہمارا استقراء استقرائے تام سمجھا جا سکتا ھے -
استقراء اسی حد تک ممکن ھے کہ کسی کلیہ کو اس کے اکثر افراد پر منطبق کر کے دیکھ
لیا جائے اگر منطبق ھوتا ھو تو وہ کلیہ صحیح ھے ' اور یہی استقراء استقرائے تام و کامل
ھے ورنہ ناقص -

حدود علم اور ادراک

فی الحقیقت کیا علم و ادراک کی انتہا یہی ہے کہ انسان نے اشیائے معلومہ کی درجہ بندی کر لی یعنی اجناس و انواع و اصناف و افراد کا تعین کر لیا یا بعض چیزوں کے افعال و خواص و منافع و مضار معلوم کرائے ؟

ممکن ہے کہ کبھی انسان کائنات کی ہر شے کے متعلق بھی یہ معلوم کر سکے کہ ہر شے قیام حیات کے لئے کہاں تک مفید و مضر ہے اور تمام اشیاء کے مخفی افعال و خواص تجربہ و مشاہدہ میں آ جائیں ، لیکن کیا یہ کامیابی ، علم و ادراک کی انتہا کی مرادف ہوگی ؟

کیا تمام سعی ادراک کا حاصل یہی ہے کہ انسان قیام حیات کو اصل مقصود قرار دیکر ہر شے کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ کہاں تک معاون قیام حیات ہے ؟

خالص علمی جد و جہد کا تو اقتضا یہ ہرگز نہیں کہ اُس کی بنا صرف اغراض فانی پر ہو - یہ وسیع کائنات ، جو ہمارے چاروں طرف ہے ، اس کے متعلق ہمیں کیا معلوم ہے ، کیا ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کی علت غائی کیا ہے ؟

کائنات کی وسعتوں کو اگر آپ ناقابل قیاس سمجھتے ہیں تو ہم اپنے سوال کو نہایت محدود کئے دیتے ہیں اور صرف یہ پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کو اپنے وجود کی علت غائی بھی معلوم ہے ؟

اگر آپ یہ کہیں کہ ہمارے وجود کی علت غائی ادراک یا حقیقت شناسی ہے تو اس صورت میں ہم ایک سوال آپ سے اور کرینگے ، وہ یہ کہ آپ اپنے مقصد وجود میں کہاں تک کامیاب ہیں ؟

اور غایت درجہ مکمل ہے مثلاً آلات سماعت و بصارت ہی کو دیکھئے کہ
ان کا مقصود نظام جسمانی میں سننا اور دیکھنا ہے ' اب ان کی ساخت
پر غور کیجئے کہ اس قسم کے افعال انجام دینے کے لئے کس قدر مکمل
اور موزوں ہے ' اسی طرح کائنات کی ہر شے ' کائنات میں جس غرض کے
لئے ہے ' اُس مقصد کے حصول کے لئے اس کا نظام قطعی موزوں اور
مکمل ہے ۔

اس نظام فطرت کو دیکھکر ہمیں اس بد گمانی کی جرأت نہیں
ہوتی کہ ہم یہ سمجھیں کہ ہمارا فطری مقصود حیات تو ادراک یعنی
ایک غیر محدود کاوش و تلاش حقیقت ہے اور ہمارا نظام تعقل قطعی
محدود اور اس مقصد کے حصول کے لئے ناکافی و غیر مکمل ہے -

حسن ظن کہتا ہے کہ ظاہری حواس اور قوائے ذهنیہ کے سوا بھی
کوئی ذریعہ ' حقائق ماورائے طبیعات تک پہونچنے کا فطری طور پر نفس
کو حاصل ہوگا - تاکہ انسان اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہو سکے [۱] -

نفس انسانی و علم

ہر شے کا نشو و نما اُنھیں چیزوں سے متعلق ہوتا ہے جو اُس شے
کے وظائف فطری میں داخل ہوتی ہیں مثلاً ہمارا جسم کہ اپنے نشو و نما
میں مناسب حال ماحول اور موافق غذا و آب و ہوا کا طالب ہے ' یہی
چیزیں اگر جسم کو حاصل ہوتی رہتی ہیں تو وہ اپنی صحت میں

---

[۱] ظاہری حواس اور قوائے ذهنیہ کے علاوہ ' خود نفس میں ایک استعداد ادراک
حقائق ہے ' جس کا ارتقا ارتقائے نفس انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ' اس کے ذریعہ سے ہم
ان حقائق تک پہونچ سکتے ہیں جن کا ادراک حواس کے ذریعہ سے نہیں ہوسکتا - (دیکھئے
فصل ارتقائے نفس)

ترقی کرتا رہتا ہے ورنہ روز بروز تحلیل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک دن مردہ ہو جاتا ہے -

یہ کچھ جسمانیات ہی پر منحصر نہیں بعینہ یہی اصول ذہنیات میں بھی جاری و ساری ہے - نفس انسانی کا جو کچھ امتیاز ہے وہ علم ادراک ہی سے ہے ' اس لئے علم و ادراک ہی کا نفس انسانی تلاشی و مقتضی ہے ؛ اس صورت میں وہ جس قدر اپنے مقتضائے فطری کے حصول میں کامیاب ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک فائز ادراک حقیقت ہو جاتا ہے اُتنا ہی اپنے امتیاز و استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا نشو و نما یا نشو و ارتقا ہے - برخلاف اس کے جس قدر اپنے مقتضائے فطری سے دور ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک مبتلائے محرومی و جہل ہوتا جاتا ہے اتنا ہی باعتبار اپنی استعداد فطری کے ضعیف و مردہ ہوتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا انحطاط یا تنزل ہے -

علم اگر علم ہے یعنی انعکاس حقیقت ہے تو کوئی محدود شے نہیں ' اس لئے نفس انسانی کے ترقی کے مدارج کی بھی کوئی انتہا نہیں ' بر خلاف اس کے اگر جہل منافی علم و ادراک ہے تو جہل بھی ' کوئی محدود شے نہ ہونا چاہئے اور اس لئے نفس انسانی کی پستی کی بھی کوئی انتہا نہ ہونا چاہئے اور اسی غیر محدود پستی کو زبان مذہب میں درجۂ اسفل السافلین کہا گیا ہے یعنی پست ترین درجہ اور یہ واقعہ ہے کہ شرافت و رذالت انسانیت کے اس قدر مدارج کثیر افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں کہ عروج و نزول یا ترقی و انحطاط کے حدود متعین نہیں کئے جا سکتے ؛ غرضکہ نفس انسانی کا نشو و ارتقا

یا عروج و کمال تمام‌تر علم و ادراک کے عروج و کمال پر مبنی ہے اور انحطاط یا تنزل کا واحد سبب جہالت ہی ہے -

اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو یہی تمام بد اخلاقیوں کی بنیاد ' غلط تعلیم و تربیت یعنی جہل و عملی تعلیم جہل کے اثر سے بعض نوعی احساسات نفس کا ضعیف و مردہ ہو جانا ہے ' اس صورت میں ' جب اصل سبب مرض کا تعین ہو چکا ہے ' علاج بالضد اگر کوئی ہے تو صرف صحیح تعلیم و تربیت ہی ہے ' اسی اصول کر فطری و حکمت عملی سے احساسات ضعیف دوبارہ قوی ہو سکتے ہیں اور اس طرح ایک بد اخلاق شخص پھر انسان بن سکتا ہے -

یہ ہے نفس و علم کا تعلق باہمی اور یہ ہے نفس انسانی پر علم کا اثر ' اور کیوں نہ ہو ' علم کیا ہے ؟ مقتضائے نفس انسانی ہے' مدعائے فطرت انسانی ہے ' مثلاً

انعکاس و تجلی حقیقت ہے ' ایک کیف انجلائی ہے امتیازاً روح حیات انسانیت ہے ' یعنی اس کی وجہ سے انسان انسان ہے' اسی لئے تکملۂ انسانیت کا راز بھی صرف علم اور حقیقی علم ہی میں مضمر ہے -

خلاصۂ بحث تعقل

یہ تو آپ کے پیش نظر ہوگا کہ بحث تعقل کی ابتدا ' تعین افعال و قوائے نفس کے بعد ہوئی یعنی اول اس امر کا تعین کیا گیا کہ تعقل نفس کا ایک فعل ارادی ہے - پھر تشکیل عمل تعقل کے لئے ' نظام ذہنیت و اصول و ذرائع تعقل پر ایک تفصیلی نظر ڈالی گئی بعدہ حاصل تعقل یعنی مسئلۂ علم و ادراک سے بحث کی گئی اسی سلسلۂ

میں حدود علم و ادراک کے مسئلہ پر بھی غور کیا گیا اور بالاخر نفس و
علم کے تعلقات باہمی کی توضیح پر اس بحث کا اختتام ہوتا ہے -

ارادہ

تعقل کے بعد نفس انسانی کی دوسری قوت ' قوت ارادی ہے ' ارادہ '
حیات شاعرہ میں اعمال ذہنی میں ' تعقل پر مشروط اور اُس سے موخر ہوتا
ہے ' وجہ یہ ہے کہ ہر ارادہ کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے
اور اغراض کی بنا تفہم و ادراک پر ہے ' اس کی مزید تفصیل یہ ہے -

آپ اپنے تمام اعمال ارادی پر نظر ڈال جائے ' یہی پائیلگے یا تو
آپ جلب منفعت کے لئے کوئی ارادہ کرتے ہیں یا دفع مضرت کے لئے اور
احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ مضر و مفید
کی تمیز و تفریق : پسلڈیدگی و ناپسندیدگی کے اعتبار سے ' احساسات
نفس ہی سے متعلق ہے یعنی اِن امور کا ادراک ' احساسات نفس ہی کے
ذریعہ سے ہوتا ہے : اب جو شے ہم کو اچھی معلوم ہوتی ہے اس کو حاصل
کرنا چاہتے ہیں اور جو بری معلوم ہوتی ہے اُس کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا
اُس سے گریز کرنا چاہتے ہیں ' اِس طرح ارادہ کی بنا ' اغراض پر اور اغراض
کی ادراک پر ہوتی ہے - اِس سے آپ یہ تو سمجھہ ہی گئے ہونگے کہ اغراض
محرکات ارادہ اغراض ہی محرکات ارادہ ہوتے ہیں - اب رہا یہ امر کہ
ارادہ ایک حرکت نفسی ہے ارادہ فی نفسہ ہے کیا ' سو اِس کا شعور ہمیں براہ
راست ہوتا ہے کہ ہمارا ارادہ ' ہماری ذات یا ہماری
انانیت کی ایک حرکت نفسی ہے جو بے غرض و غایت نہیں ہوتی -

چونکہ بنائے ارادہ ' اغراض پر ہوتی ہے ' اس لئے اغراض کی تفصیل

نظام جسمانیت ہے ، تلمیہ ، اعمال نشو و نما پر اور توالد مثل ، اُن اعمال طبیعی پر مشتمل ہے ، جو ذریعۂ افزائش نسل ہوتے ہیں -

استقرار حمل کے بعد ہی سے مادۂ حیوانی (پروٹوپلازم) میں وہ انقلاب شروع ہو جاتے ہیں جن سے جنین کے نظام جسمانی کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ، مگر اِن جزئیات کی تفصیل عام افعال اعضا سے متعلق ہے ، اِس لئے اِس بحث کا چھیڑنا یہاں مناسب نہیں معلوم ہوتا -

قوائے ثانوی

نظام حیات طبیعی میں ، بعض ثانوی قوتیں [۱] بھی پائی جاتی ہیں ، جو افعال طبیعی میں آلۂ کار طبیعت کی حیثیت رکھتی ہیں اور چونکہ اِن قوتوں کو نظام جسمانی میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے ، بغیر اِن کے نظام حیات طبیعی قائم ہی نہیں ہو سکتا اِس لئے کچھ اجمالی تذکرہ اِن ثانوی و آلۂ کار قوتوں کا اِس فصل میں بے محل نہ ہوگا -

حرارت غریزی اور روح حیوانی یا حرارت مخفی اور حرارت ظاہری

ثانوی قوت ، ایک تو حرارت غریزی ہے جو نشو و نمائے جسم میں آلۂ کار طبیعت ہے اور امتزاج عناصر سے پیدا ہوتی ہے اور مادۂ جسم انسانی میں حرارت مخفی کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری روح حیوانی یا حرارت ظاہری ہے جو تمام حرکات ارادی و طبیعی میں معاون ہوتی ہے - اِس حرارت ظاہری کے (جس کو روح حیوانی کہتے ہیں) پیدا ہونے کی صورت یہ ہے کہ جس طرح کسی شے کے عمل احتراق سے جو آمیزش آکسیجن کے بعد شروع ہوتا ہے ایک شعلہ پیدا ہوتا ہے ، اِسی طرح اجزائے خون کی کیفیت اشتعال (جو اجزائے خون میں حرارت غریزی کے اثر سے ہوتی ہے) اور آکسیجن کے امتزاج

---

[۱] چونکہ یہ قوتیں ، طبیعت کی ذاتی قوتیں نہیں ، ترکیب جسمانی سے پیدا ہوتی ہیں ، اس لئے اِن کا شمار قوائے ذاتی کے بالمقابل ، قوائے ثانوی میں کیا گیا -

سے شعلہ کے بجائے یہ حرارت جو ایک طرح کی قوت ہے پیدا ہوتی ہے ' یہ قوت جلین میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اُس کا نظام شرائین واحد و مکمل ہو جاتا ہے اور قلب جلین میں استعداد حرکت انقباضی و انبساطی پیدا ہو جاتی ہے - ابتدائے حرکت قلب یوں ہوتی ہے کہ پہلے کچھ بھڑکتا ہوا خون قلب میں داخل ہوتا ہے پھر اُس کی حدت کے اثر سے قلب میں ایک حرکت انقباضی پیدا ہوتی ہے جو متقضی ہوتی ہے آکسیجن کی ' اِس طرح عمل تنفس بہ تبعیت حرکت تنب شروع ہوتا ہے ' جب آکسیجن قلب تک پہونچ جاتی ہے تو خون کی کیفیت اشتعال سے مل کر باعث تولید روح حیوانی (حرارت ظاہری) و تفریح قلب ہوتی ہے ' اب قلب میں ایک حرکت انبساطی پیدا ہوتی ہے اور اسی حرکت کے ساتھ وہ فاضل ہوا ' جس میں سے آکسیجن جذب و صرف اشتعال ہو چکی ہے ' دفع ہوتی ہے ' اِسی کو سانس کا باہر جانا کہتے ہیں اور یہی نفس کی آمد و شد اور عمل تنفس ہے اور اسی نظام حرکت قلب و تنفس سے دوران خون کا تعلق ہے -

قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی

عمل تنفس و دوران خون

یہ ہے طبیعت کی اُن آلۂ کار قوتوں کا اجمالی تذکرہ جو نہ صرف معاون اعمال حیات غیر شاعرہ ہیں بلکہ بالواسطہ معاون اعمال حیات شاعرہ بھی ہیں -

---

باب سوم

متعلقات نفس اخلاق

و

مبادیات اخلاق

اعمال ارادی ھی کی بنا پر کسی کو بے رحم اور کسی کو رحم دل کہا جاتا ھے اور حقیقت بھی یہی ھے کہ انسان کے معرف اُس کے ارادی اعمال ھی ھوتے ھیں ۔ دیکھنا یہ ھے کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ھیں ' کیوں ایک شخص بے رحم اور دوسرا رحم‌دل ھوتا ھے ؟

عمل کی ابتدا ' ارادے کی انتہا ھوتی ھے اور یہ ھم ارادے کے بیان میں کہہ چکے کہ محرکات ارادہ ' اغراض ھی ھوتے ھیں ' اس صورت یہ سمجھ لینا زیادہ دشوار نہیں کہ اختلاف اعمال کے اسباب ' اختلافات اغراض و مقاصد ھی میں مضمر ھو سکتے ھیں -

لیکن ھمارے اغراض و مقاصد کی حقیقت کیا ھے ؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے کوئی غرض لے لیجئے - زید نے ھمارا کوئی نقصان کیا ھے' اب ھم اس کے خلاف چارہ‌جوئی کرتے ھیں ' ظاھر ھے کہ اس فعل سے ھماری غرض " انتقام " ھے اور بنیاد اس غرض کی جذبہ غضب پر ھے - اسی طرح ھمارے تمام اغراض و مقاصد کی بنیاد ' ھمارے جذبات ھی پر ھوتی ھے اور تمام اغراض و مقاصد ' جذبات ھی سے پیدا ھوتے ھیں -

ماھیت جذبات ' لیکن جذبات کیا ھیں ؟

بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی ' نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں اور شخصی بھی'
اس لیے جذبات بھی جو احساسات نفس ہی کے ذریعہ سے نفس میں پیدا
ہوتے ہیں ' بسیط بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی ' نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں
اور شخصی بھی - جن جذبات کی بنیاد بسیط احساسات نفس پر ہوتی ہے
وہ بسیط ہوتے ہیں اور جو مرکب پر مبنی ہوتے ہیں وہ مرکب ہوتے ہیں -
مثلاً حسد ایک جذبہ ہے مگر بنیاد اس کی ایک شخصی اور مرکب احساس
پر ہے اس لئے حسد ایک مرکب جذبہ ہے ' برخلاف
اس کے رشک بھی ایک جذبہ ہے مگر بسیط و فطری کہ

نوعیت جذبات

بنیاد اس کی ایک بسیط و فطری احساس پر ہے - لیکن ہر جذبہ چاہے وہ
بسیط ہو یا مرکب یہ امتیاز اس کے ساتھہ ضرور ہوتا ہے کہ اس کے ساتھہ ایک
کیفیت انقباض یا انبساط نفس میں ضروری ہوتی ہے - یعنی کوئی جذبہ
ایسا نہیں ہوتا کہ اُس کے ساتھہ نفس میں کوئی کیفیت انقباض و انبساط
نہ ہوتی ہو - اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تمام جذبات اپنی نوعیت کے اعتبار
سے دو ہی قسم کے ہوتے ہیں انقباض آمیز یا انبساط آمیز - مثلاً جب
جذبۂ محبت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھہ ہی ایک انبساط بھی
نفس میں ہوتا ہے اور جب جذبۂ غیرت نفس میں ہوتا تو اس کے ساتھہ ایک
کیفیت انقباض بھی نفس میں ہوتی ہے غرضکہ جذبات یا تو موجب انبساط
ہوتے ہیں یا موجب انقباض ' یہی انواع جذبات ہیں -

انہیں انواع جذبات سے نوعیت اغراض کا تعین ہوتا ہے یعنی جو
محسوسات انقباضی جذبات پیدا کرتے ہیں ' نفس اُن سے
گریز کرنا چاہتا ہے یا اُن کو دفع کرنا چاہتا ہے - اس طرح

نوعیت اغراض

اغراض کی ایک نوع کا تعین ہوتا ہے یعنی اغراض دفع مضرت - اب رہے
وہ محسوسات جو نفس میں انبساطی جذبات پیدا کرتے ہیں ان کو نفس

حاصل کرنا چاہتا ہے اس طرح اغراض کی دوسری نوع ' اغراض جلب منفعت کا تعین ہوتا ہے - یہی انواع اغراض ہیں ۔

یہ ہے تشریح و تعصیل اغراض و جذبات نفس - اصل سوال یہ تھا کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں ' کیوں ایک شخص رحمدل اور دوسرا بے رحم ہوتا ہے ؟

سبب اختلاف اعمال

احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ ہر انسان میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں ' نوعی صنفی اور شخصی - احساسات نوعی تو ہر شخص میں مشترک ہوتے ہیں اور صنفی اور شخصی مختلف ' اس لئے جذبات بھی جن کی بنا احساسات نفس ہی پر ہوتی ہے - کچھ تو ہر شخص کے مشترک ہوتے ہیں اور کچھ مختلف ' انہیں مختلف جذبات کی وجہ سے ہر شخص کے اغراض و مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے -

اس طرح اصل سبب ' اختلاف اعمال کا ' اختلاف جذبات ہے ' اب اگر کوئی شخص رحمدل ہے اور مصیبت‌زدہ لوگوں کی مدد کرتا ہے تو اُس کے اس فعل کی بنا اس کے جذبہ نوعی یعنی جذبۂ ہمدردی پر ہے - برخلاف اس کے اگر کوئی شخص بے رحم ہے ' کسی مصیبت‌زدہ پر اُسے رحم نہیں آتا تو اس کے اس فعل کی بنا خود اس کے جذبہ شخصی یعنی جذبۂ بے رحمی پر ہے لیکن اگر کسی شخص سے اتفاقاً کوئی ظالمانہ حرکت ہو جائے یا کوئی شخص کسی مصیبت‌زدہ کو کبھی سلنے سے کوئی امداد دے دے تو ایسی صورت میں نہ اول الذکر ظالم سمجھا جا سکتا ہے نہ آخر الذکر رحمدل ہاں اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسروں سے ہمدردی کرتا ہو تو

وہ ہمدرد انسان سمجھا جا سکتا ہے یا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسرے پر ظلم کرتا ہو تو وہ ضرور ظالم سمجھا جا سکتا ہے -

کوئی فعل ہو اس کے دوام و استمرار سے ایک ملکہ نفس میں پیدا ہو جاتا ہے ' اگر ہم کچھہ دنوں بہ تکلف اپنی ذات پر تکلیف گوارا کر کے اہل حاجت کی امداد کریں تو اس فعل کے دوام و استمرار سے بالآخر نفس میں ایک ملکۂ ایثار پیدا ہو جائیگا اور پھر ہم بلا تکلف ایثار برت سکیںگے - اسی طرح مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات نفس میں پیدا

ماہیت اخلاق

ہو جاتے ہیں - انہیں ملکات نفس کو اخلاق کہتے ہیں ' ہر ملکۂ نفس ایک خلق ہے اور ہر خلق سے کوئی عمل متعلق ہوتا ہے -

اعمال کے اختلاف کی بنیاد پڑتی ہے ' اختلاف احساسات سے ' اس طرح

اخلاق ملکات نفس ہیں

کے مختلف احساسات سے مختلف جذبات پیدا ہوتے ہیں اور مختلف جذبات سے مختلف اغراض و مقاصد کی بنیاد پڑتی ہے اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے پھر مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات (اخلاق) پیدا ہوتے ہیں ' اب اخلاق سے سلسلۂ اعمال اس طرح وابستہ ہو جاتا ہے کہ اعمال کے صدور میں کوئی تکلف و تردد نہیں رہتا ' اس طرح نفس کے اعمال ارادی کا نظام مکمل ہو جاتا ہے -

چونکہ اخلاق کی بنیاد بھی در حقیقت جذبات ہی پر ہوتی ہے اس

نوعیت اخلاق

لئے اخلاق کی تقسیم بھی بجنسہ اُسی طرح ہے جس طرح جذبات کی یعنی اخلاق نوعی بھی ہوتے ہیں صنفی اور شخصی ' بھی جن اخلاق کی بنیاد نوعی جذبات پر ہوتی وہ نوعی اخلاق

ہوتے ہیں اور جن کی بنیاد صنفی اور شخصی جذبات پر ہوتی ہے وہ صنفی اور شخصی اخلاق ہوتے ہیں -

اِسے اِس طرح سمجھئیے کہ مطلق اخلاق کی ایک جنس ہے جو اپنے ماتحت انواع سہ گانہ یعنی اخلاق نوعی اور اخلاق صنفی اور شخصی پر مشتمل ہے - اب ان ہر سہ انواع کے ماتحت بعض اصناف اخلاق ہیں اور پھر اصناف کے ماتحت بعض افراد اخلاق ' مثلاً اس تفصیل کی اجمالی تشکیل مندرجہ ذیل ہے جس میں ہر نوع کے بعض اصناف و افراد متعلق کو دکھایا ہے -

تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق

نمبر	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
		انانیت ...	خودداری ' خوداعتمادی خودنمائی وغیرہ
		غیرت ...	تمام وہ ملکات جو جذبہ غیرت پر مبنی ہیں
۱		شجاعت...	عزم ' ثبات ' ہمت ' اقدام وغیرہ
		غضب ...	غصہ ' تحمل (سلبی طور پر)
	اخلاق نوعی	نفرت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار نفرت ہوتا ہے

	شمار	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
	١	اخلاق نوعی	رغبت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار رغبت ہوتا ہے
			محبت ...	تمام وہ ملکات جن کی بنا جذبۂ محبت ہے
			عداوت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار عداوت ہوتا ہے
			خوف ...	ہراس ، سراسیمگی ، پریشانی وغیرہ
			مسرت ...	تمام وہ ملکات جو جذبۂ مسرت پر متفرع ہیں
			غم ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار غم ہوتا ہے
			رشک ...	تمام وہ ملکات جو رشک پر متفرع ہیں
			شوق علم ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار شوق علم ہوتا ہے
			ہمدردی ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار ہمدردی ہوتا ہے
			عدل ...	تمام ملکات موید عدالت
تقسیم اخلاق			ملت پذیری	تمام وہ ملکات جو ملت پذیری پر مبنی ہیں

	نمبر	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
بلحاظ اصناف افراد اخلاق	۲	اخلاق صنفی	قومیت ...	تمام وہ ملکات جن سے قومی جذبات کا اظہار ہوتا ہے
			وطنیت ...	تمام وہ ملکات جن سے جذبۂ وطنیت ہوتا ہے
	۳	اخلاق شخصی	بزدلی ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار بزدلی ہوتا ہے
			ظلم ...	تمام وہ ملکات جو خلاف عدل ہیں
			بے حیائی ...	تمام ملکات منافی غیرت
			تذلل ...	تمام ملکات منافی انانیت
			شخصی خلق رغبت	تمام عادات

یہ ہے اجمالی تشکیل اخلاق کی (یعنی ملکات نفس انسانی کی) جن کی تفصیل بجائے خود ایک ایسے وسیع باب کی محتاج ہے جس کی گنجائش اِس مختصر میں نہیں -

تفصیل اخلاق (ملکات نفس انسانی) میں یہ آ چکا ہے کہ نوع اخلاق شخصی کے ماتحت ایک صنف شخصی خلق رغبت بھی ہے عادات اور اس صنف کے ماتحت جس قدر ملکات ہیں وہ سب عادات کہلاتے ہیں - اِس کی مزید توضیح یہ ہے ، احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ منجملہ دیگر نوعی و فطری احساسات کے ایک حاسہ رغبت بھی ہے اور یہ حاسہ تمام انسانوں میں مشترک

هم افیون کھانا یا جوا کھیلنا کہتے ھیں ' اب ان اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات عمل زید کے نفس میں پیدا ھو جاتے ھیں جن کو عادت قماربازی و افیون‌نوشی کہا جاتا ھے -

اس سے آپ اتنا تو سمجھ گئے ھونگے کہ عادات و اخلاق میں کیا اشتراک ھے اور کیا اختلاف ھے اور عادات کیونکر پیدا ھوتے ھیں -

معیار اخلاق

ماھیت اخلاق معلوم ھونے کے بعد ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ھوتا ھے کہ هم کس بنا پر کسی خلق کو مستحسن و غیر مستحسن سمجھ سکتے ھیں ' اخلاقیات میں تفریق رذائل و فضائل اخلاق کا معیار کیا ھے ؟

بے شک اگر هم یہ معلوم کر سکتے ھیں کہ مقصد حیات انسانی کیا ھے تو ھمیں یہ سمجھنا کچھ بھی دشوار نہیں کہ ھماری زندگی کے مقصد ماتحت ھمارے اعمال کیا ھونا چاھئیں ' اس طرح ان اعمال کو جو موافق مقصد حیات ھوں اُن اعمال سے جو مخالف مقصد حیات ھوں جدا کیا جا سکتا ھے اور چونکہ اخلاق کا تعلق اعمال اور اعمال کا تعلق اخلاق سے ھوتا ھے ' اس لئے اخلاق کی تقسیم بھی اسی نقطۂ نظر سے اخلاق ' موافق مقصد حیات اور اخلاق ' مخالف مقصد حیات میں بآسانی ھو سکتی ھے -

مقصد حیات کیونکر معلوم ھو ' اصول یہ ھے کہ کسی شے کی غایت کا علم موقوف ھوتا ھے اُس کے اجزائے ترکیبی کے علم پر ' اس لئے مقصد حیات کی تلاش سے پہلے هم کو یہ معلوم کر لینا ضروری ھے کہ ھماری حیات کے اجزائے ترکیبی کیا ھیں -

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کی ترکیب معنوی دو جزووں سے ہے ' پہلا جزو تو حیوانیت ہے ' جس کے اعمال تغذیہ و تلمیہ و تولید مثل وغیرہ کا حاصل ' سعی قیام حیات حیوانی ہے اور دوسرا جزو ' انسانیت ہے جس کا امتیاز خاص ' ادراک حقیقت ہے - پہلا جزو ہماری حیات کا ' ایک جزو عام و مشترک جزو ہے یعنی شریک ' حیوانیت دیگر انواع حیوانات بھی ہیں مگر دوسرا جزو ہماری حیات کا یعنی انسانیت ' غیر مشترک و مخصوص ہے ' اِسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کا امتیاز اسی دوسرے جزو یعنی انسانیت ہی سے ہے - اب اِن ہر دو اجزائے حیات کے تعین اور اُن کے فطری مطالبات و مدارج اہمیت معلوم ہونے کے بعد مقصد حیات انسانی یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان باقتضائے حیوانیت سعی قیام حیات حیوانی کرے مگر انسانیت کے ساتھ ساتھ ' زندگی عزیز ہو مگر ادراک حقیقت کے لئے - چونکہ امتیاز انسانیت ' ادراک حق و حقیقت ہی ہے اس لئے انسان کی تمام سعی و جد و جہد حیات اسی ' احساس کے ماتحت ہونا چاہئیں کہ اس کا قدم جادۂ حقیقت سے کہیں ڈگ نہ جائے ' اُس کے اعمال مخالف حق و حقیقت نہ ہو جائیں' ہر عمل میں لحاظ و پاس حق و حقوق رہے' غرضکہ اُس کے اخلاق کی بنیاد ' احساس حق و حقوق اور اعمال کی حقیقی اخلاق پر ہونا چاہئے ' اس لئے کہ مقصد حیات انسانی ' قیام حیات ' بغرض حق‌شناسی ہے -

مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی

یہی وہ معیار ہے جو رذائل و فضائل اخلاق میں تفریق کرتا ہے - بلا شبہ وہ اخلاق جو موافق مقصد حیات ہوں یعنی جو پہلے مخالف حق شناسی اور پھر خلاف قیام حیات نہ ہوں' قابل قبول ہوں ' مستحسن ہوں اور جو اِس کے خلاف ہوں وہ یقیناً قابل ترک و مذموم ہوں -

ممکن ھے کہ یہ کہا جائے کہ اگر حق‌شناسی ھی پر حصول فضیلت اخلاق حسنہ مبنی ھے تو اِس سعی میں کامیابی معلوم ' اس لئے کہ یہ شے کائنات علم میں جس قدر نایاب ھے محتاج بیان نہیں ' ممکن ھے کہ ارتقائے علم کے آخری مرتبہ پر پہونچ کر کوئی ذھنیت حق و حقیقت تک پہونچ جاتی ھو مگر ھر کہ و مہ کا یہ رتبہ نہیں ؟

مانا کہ حقیقت تک رسائی آسان نہیں ' نہ سہی مگر یہ دشواری نظریات ھی تک محدود ھے ' عملی زندگی میں حق‌شناسی یعنی حقوق کا احساس ھرگز کسی کاوش اور کسی اعلیٰ درسی تعلیم کا محتاج نہیں ' البتہ ' ایک ضمیرروشن ضرور چاھتا ھے ' اِس کی تائید میں ھم ایسی تاریخی ھستیوں کو پیش کر سکتے ھیں جو کسی اکتسابی علم کی شرمندۂ احسان تو نہ تھیں مگر اُن کے اخلاق حسنہ آج تک دنیائے اخلاق میں رھنمائے اخلاقیں و سبق اموز بصیرت ھیں اور اسی کی وجہ یہی ھے کہ اُن کی فطرت ایک ضمیر روشن و درخشاں رکھتی تھی اور ضمیر روشن ھی عملی زندگی میں فارق حق و ناحق ھوتا ھے -

باب چہارم

بعض معارف نفسیات

ارتقائے نفس

سائنس جدید یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتداءً اجزائے دیمیقراطیسی
(ناقابل انقسام ذرات مادی) ایک بسیط صورت میں فضائے محیط کی
وسعتوں میں متحرک تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت اُنھوں کے امتزاج
سے کائنات کا آغاز ہوا - یہی ابتدائے نظریۂ ارتقائے مادی ہے -

لیکن ذرات مادی کی صورت اولین کا زوال (جیسا کہ بالتفصیل
بحث ماہیت نفس میں کہا جا چکا ہے) اِس امر کا شاہد ہے کہ صورت
اولین مادہ بھی حادث تھی اور ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ کوئی امتیاز
مادی موجود نہ تھا ، لیکن وہ شے جس کے ساتھ یہ تمام مادی امتیازات
بعد کو قائم ہوئے موجود تھی یعنی ایک جوہر مجردعن المادہ (نفس)
موجود تھا اور اعراض نہ تھے -

اب ابتدائے ارتقائے نفس یوں ہوتی ہے کہ نفس سے اعراض اولی کا
ظہور ہوتا ہے اعراض اولی کے ظہور سے تعین صورت و جسامت ہوتا ہے مگر
اعراض کی وہ اولین صورت جس کو اولین مظہر نفس
کہنا چاہئے اجزائے دیمیقراطیسی (ذرات صغار) نہ تھے
بلکہ وہ مادۂ لطیف ترین تھا جس کو حکمائے مغرب
ایتھر کہتے ہیں اور حکمائے مشرق نے جس کو اثیر افلاک اور آکاش کہا ہے

اولین تعین صورت و جسامت ایتھر ، اثیر ، افلاک ، آکاش -

حیوانات کا امتیاز احساس و حرکت ارادی تھا ' اِس احساس و حرکت ارادی میں جب ادراک کا اضافہ ہوا تو انسان کا تعین ہوا - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر درجہ ماقبل ہی درجہ مابعد کے لئے بنیاد ارتقا ہے -

انسان کا امتیاز ' صرف ادراک ہے ' اس لئے درجہ مابعد کے لئے یہی ادراک بنیاد ارتقا ہے - انسان کے ادراک کی نوعیت پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ادراک بواسطہ احساسات ہے یعنی ہمارا تمام سرمایۂ علم محسوسات ہی سے ماخوذ ہے -

اس طرح ذریعہ علم کے محدود ہونے سے ' ہمارا علم بھی محدود ہوکر رہ گیا ہے' اگرچہ علم فی نفسہ کوئی محدود شے نہیں' لیکن ہم بحالت موجودہ اپنے ذرائع کے حدود سے قدم باہر نہیں رکھہ سکتے - حقیقت بے پایاں (علم) ہمارے پیش نظر ہے ' مگر اپنی بے پروبالی کو دیکھتے ہیں اور رہ جاتے ہیں ' منزل مقصود سامنے ہے مگر پائے رفتن نہیں ' تڑپ ہے رسائی نہیں ' جستجو ہے ' کامیابی نہیں ' بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں مگر نہیں سمجھہ سکتے ' مگر روش ارتقا کہتی ہے کہ یہ نارسائی ' رسائی میں تبدیل ہونے والی ہے ' یہ جستجو کامیاب ہوکر رہیگی ' نفس کے ارتقائے مابعد کے صرف یہی معنی ہیں کہ ہم آئندہ سعی ادراک میں محدود ذرائع ادراک نہ ہونگے ' ادراک ہوگا مگر بلا واسطہ رسائی ہوگی مگر بلا قید - یہ ہے ارتقائے نفس مابعد اور یہ خالی امید موہوم ہی نہیں ' اصول ارتقا پر نظر ڈالئے ' ترتیب روش ارتقا ہی سے اِس کی تائید ہوتی ہے - ہر درجۂ ماقبل میں ترقی مابعد کے آثار ابتدائی پائے جاتے ہیں مثلاً ادراک کے ابتدائی آثار حیوانیت ہی سے نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں ' حیوانات میں تصورات جزیہ کی استعداد پائی جاتی ہے ' پھر درجۂ مابعد (اِنسانیت) میں یہ استعداد ' تصورات کلیہ ' قیاس و

استدلال تک ترقی کرتی ھے ' اِسی طرح اِس درجۂ انسانیت میں ترقی مابعد یعنی ادراک بلا واسطہ کے آثار ابتدائی بھی پائے جاتے ھیں -

کسی حقیقت کا دفعۃً بغیر غور و فکر علم میں آجانا جس کو حدس ' القا ' کشف و الہام ' مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ھے ایک ایسی حقیقت ھے جس کی تائید بکثرت شواھد سے ھوتی

ادراک بلا واسطہ

ھے ' یہی ابتدائی آثار ادراک بلا واسطہ (بصیرت نفس) کے ھیں جو ھر شخص کامل الفطرت میں علی فرق مراتب پائے جاتے ھیں ' ترقی یافتہ نفوس انسانی میں جنھوں نے نسبتاً امتیاز انسانیت میں کوئی ارتقائی امتیاز حاصل کر لیا ھے یہ استعداد زیادہ ھوتی ھے اور دوسرے افراد میں کم مگر ھوتی ھے ھر کامل الفطرت انسان میں ضرور -

ایک سوال یہاں یہ ھوتا ھے کہ یہ استعداد کب درجۂ تکمیل کو پہونچیگی ؟ اصول ارتقا کو پیش نظر رکھہ کر اِس کا جواب یہی ھے کہ حیات مابعد یعنی درجۂ مابعد میں - حقیقت میں

حیات مابعد

حیات مابعد نام ھے اُس ارتقائی زندگی کا جو درجۂ موجودہ کے بعد تکملۂ انسانیت یعنی تکمیل بصیرت و کشف حجاب کا مرتبہ ھے -

آج ' اِس حیات میں جن کا احساس ' محسوسات کے سوا اور کسی حقیقت ماورائے محسوسات کا معترف نہیں کل حیات مابعد میں کشف حجاب سے اُن کی آنکھیں کھلینگی اور ارتقائے بصیرت اپنے اِس احساس کی متشکل ذلت کو بصد شرم و ندامت نمایاں دیکھینگے - کوئی شک نہیں کہ ارتقائے بصیرت سے انسان ایک نئی کائنات میں ھوگا اور ھر شخص کی کائنات مابعد (ارتقائے بصیرت سے) اُس کے نفس کے احساسات موجود کا نتیجۂ مابعد ھوگی ' لیکن کیونکر ؟ اس مسئلہ کی تفصیل چونکہ اس

رسالہ میں خلاف موضوع ہوگی ، اس لئے اِسے ایک دوسرے رسالے کے لئے اُٹھا رکھتے ہیں جس کا نام (اگر توفیق تصانیف خدائے قادر نے دی) حیات مابعد ہوگا - اُسی میں اس مسئلہ کی توضیح و تفصیل ہوگی کہ حیات موجودہ کس طرح حیات مابعد کے لئے بنیاد اساسی ہو سکتی ہے اور ترقی بصورت نفس کے موجودہ احساسات کا نتیجۂ مابعد کیوں کر ظاہر ہوگا -

انسان اور کائنات

تو بمعنی جان جملہ عالمے * ہر در عالم خود توئی بنگر دمے

— از حضرت مولانا فریدالدین عطار

اگر انسان کو اُس کی حقیقت یعنی نفس مطلق کے دیکھا جائے اور تفریق تعین انانیت کو نظرانداز کر دیا جائے تو انسان وہ جوہر متجلی ہے جس کے اعراض کا مجموعہ تمام کائنات ، ظاہر و شیون ہے ، ذرے سے آفتاب تک ایسی نہیں جو انسان کا مظہر نہ ہو یا جس میں انسان ظاہر نہ ہو - لیکن اگر اعتبار تفریق تعین انانیت کیا جائے تو انسان تمام مظاہر کائنات معلوم میں نفس (نفس مطلق) کا مظہر کامل ہے اس لئے کہ تمام کائنات معلوم بجز ذات انسان مظہر صفات نفس ہے اور امتیاز ذات نفس کا ظہور ، بصورت انانیت ذی شعور ، ذات انسان کے سوا اور کسی مظہر میں نہیں ، اس طرح انسان کا ظاہر یعنی اُس کی جسمانیت مظہر صفات نفس اور اُس کا باطن یعنی اُس کی انانیت مظہر ذات نفس ہے اور اِس طرح انسان نفس کا مظہر کامل ہے -

اِک جرم صغیر آپ کو سمجھا ہے ، مگر تو !
وہ ہے کہ نہاں جس میں ہے اِک عالم اکبر -

یہ ہے فضیلت انسانیت ، کہ کائنات معلوم (بجز ذات انساں) ، کائنات انسانی کے مقابلے میں عالم صغیر ہے ؛ اس لئے کہ صرف مظہر صفات نفس یعنی مجموعۂ اعراض ہے اور کائنات انسانی کہ ذات و صفات دونوں کی مظہر ہے ، اِس عالم صغیر کے مقابلے میں کائنات کبیر ہے یہ ہے انسان کا مرتبہ اِس کائنات میں -

اور یہ لُبِّ انسان و کائنات - بایں ہمہ اس مظہر کامل یعنی انسان اور مظہر یعنی نفس میں متعدد امور مابہ‌الامتیاز بھی ہیں مثلاً

(۱) نفس مطلق ، مطلق ہے اور نفس انسانی ، نفس مطلق کی ایک تشکیل مقید -

(۲) انسان کی انانیت اگرچہ ذی عقل و شعور ہے لیکن نفس مطلق کا غیر مقید عقل و شعور کچھہ اور ہے اور انانیت کا مقید عقل و شعور کچھہ اور - ادراک نفس (نفس مطلق) غیر مشروط تعقل اور ادراک انانیت مشروط تعقل ہے اور کیوں نہ ہو کہ شعور انانیت ایک متعین و مخصوص فعل نفس ہے مگر شعور نفس مطلق ، مطلق شعور ہے کوئی فعل نہیں ۔ اور بھی کچھہ امور ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں -

غایت و نہایت

ہر مشین میں متعدد پرزے ہوتے ہیں اور ہر پرزے کی کوئی غایت ہوتی ہے مگر وہ غایت انتہائی نہیں ہوتی - ہر پرزہ چونکہ ایک نظام سے وابستہ ہوتا ہے اِس لئے اُس کے تمام افعال مشین کی غایت انتہائی کے ماتحت ہوتے ہیں - ہر پرزے کی غایت بھی نہیں ہوتی کہ وہ اُن مخصوص افعال ہی کے انجام دینے کے لئے بنایا گیا ہے جو اُس کے نظام کا اقتضا ہیں

بلکہ یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اس مشین کے مقصد انتہائی کے حصول میں معین و معاون ہوتا ہے جس کے ساتھہ اُس کا تعلق ہے -

کارگاہ ارضی کی حیثیت بھی ایک مشین کی سی ہے اِس میں بکثرت آلے اور متعدد آلہ‌کار قوتیں کام کر رہی ہیں اِس کائنات کی ہر شے ایک آلہ ہے اور ہر قوت آلہ کار ' ہر آلہ کی کوئی علت غائی ہے اور ہر غایت کی کوئی نہایت - عناصر کی غایت ترکیب اجسام ہے ' اس لئے عناصر سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور ابتداءً جمادات کا ظہور ہوتا ہے - اِس کے بعد غایت موالید پر نظر ڈالئے ' جمادات کی غایت بقائے نباتات ہونا تھا یوں جمادات سے نباتات کا ظہور ہوتا ہے اور نباتات کی غایت سر و سامان تکملۂ حیوانیت فراہم کرنا تھا ' اِس طرح نباتات سے حیوانات کی بنیاد پڑتی ہے اور حیوانات کی غایت ایک مقصد آخری کے حصول میں معاون ہونا تھا اور وہ مقصد آخری انسانیت ہے -

کسی نظام کا مقصد آخری وہی ہوتا ہے جو اُس کے نظام کے اعمال مجموعی کا حاصل ہو ' اس طرح ماننا پڑیگا کہ تمام کائنات کے وجود کی انتہائی غایت تکملۂ وجود انسانیت ہی تھی -

لیکن انسانیت کی غایت انتہائی کیا ہے ؟ اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ادراک بے پایاں یعنی حقیقت‌شناسی ' یہ ہے غایت و نہایت -

خودی

فلسفہ الہیات کی تمام کاوش کا خلاصہ صرف یہ سوال ہے کہ " ہم کیا ہیں " اگر یہ عقیدہ وا ہو جائے تو ایک بڑی جنگ کا خاتمہ ہو جائے اور آج ارباب ذوق و وجدان اور اصحاب فکر و نظر میں صلح ہو جائے

اصحاب فکر و نظر اس حقیقت تک استقراء قیاس کے ذریعہ سے پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں اور ارباب ذوق و وجدان ' بصیرت نفس کے ذریعہ سے - اول الذکر کے نزدیک ذریعہ ادراک صرف تفکر ہے اور آخرالذکر کے نزدیک ایک حد تک تفکر اور اس کے آگے خود بصیرت نفس ہے [۱] -

دونوں جماعتوں کی کاوش کا حاصل یہ ہے ' کہ اصحاب فکر و نظر کے نزدیک حقیقت تک رسائی قریباً محال مگر ارباب ذوق و وجدان کے نزدیک ممکن ' اور کیوں نہ ہو کہ فکر و نظر کہتی ہے کہ کائنات خارجی کی حقیقت معلوم ہو جانا حقیقت تک پہونچ جانا ہے - مگر بصیرت نفس کہتی ہے کہ کائنات داخلی یعنی خود اپنی حقیقت کو پہونچ جانا ' حقیقت تک پہونچ جانا ہے - اس لئے فکر و نظر کا راستہ دشوارگذار ہونے کی وجہ سے منزل تک رسائی مشکل ہو گئی اور اصحاب فکر و نظر مایوس ہوکر رسائی محال سمجھنے لگے - برخلاف اس کے مسلک ارباب ذوق و وجدان ایک سیدھا راستہ تھا - اس لئے اس کے راہ کے مسافر نامراد نہیں رہے -

من عرف نفسه فقد عرف ربه

(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا)

چونکہ انسان باعتبار اپنی جسمانیت کے تمام اجسام سے اشتراک رکھتا ہے اس لئے جسم انسانی کی حقیقت تک پہونچ جانا ' مطلق حقیقت جسمانیت تک پہونچ جانا ہے ' اس طرح انسان کی جسمانیت کا علم تمام عالم اجسام کا علم ہے -

---

[۱] بصیرت نفس وہ استعداد ادراک ہے جو متعارف ذرائع تعقل کے علاوہ خود نفس انسانی کو حاصل ہے اور یہی ذریعہ ہے ادراک بلا واسطہ ' یعنی حدس ' القا ' کشف و الہام وغیرہ کا ' جیسا کہ ہم " ارتقائے نفس " میں کہہ چکے ہیں -

انسان باعتبار اپنے نشو و نما کے تمام نباتات سے اشتراک رکھتا ہے ' اس لئے انسانی جسم کے نشو و نما کی حقیقت کو سمجھ لینا حقیقت نمو تک پہونچ جانا ہے ' اس طرح جسم انسانی کے نشو و نما کا علم تمام عالم نباتات کا علم ہے -

انسان باعتبار اپنے احساس و حرکت ارادی کے تمام حیوانات سے اشتراک رکھتا ہے ' اس لئے انسان کے احساس و حرکت ارادی کی حقیقت کو معلوم کر لینا ' حقیقت احساس و حرکت ارادی کو سمجھ لینا ہے ' اس طرح انسانی احساس و حرکت ارادی کا علم تمام عالم حیوانات کا علم ہے - گویا کہ بلا لحاظ انسانیت ' انسان کے مشترک خصائص کی حقیقت تک پہونچ جانا تمام عالم موالید کی حقیقت کو پہنچ جانا ہے - اس کے بعد بلحاظ انسانیت دیکھئے تو انسان باعتبار اپنے مخصوص امتیاز ' صفت ادراک کے ' مظہر ذات نفس ہے اس لئے انسان کا حقیقت انسانیت تک پہونچ جانا حقیقت نفس تک پہونچ جانا ہے - اس طرح انسان کے ظاہر و باطن کا علم ' تمام کائنات داخلی و خارجی کا علم ہے اور اس طرح علم حقیقت انسان عقدہ‌کشائے اسرار ہستی ہے -

لیکن حقیقت ذات انسان کیا ہے ؟ صورت متعین نفس ' اور مطلق نفس ؟ ہم قیاس سے تو اتنا ہی سمجھ سکتے ہیں کہ نفس (نفس مطلق) ایک جوہر مدبر و عاقل ہے اور کائنات مجموعۂ اعراض یہی تعلق نفس مطلق و کائنات ہے ' اس سے آگے قیاس کی رسائی نہیں اور یہی اصل نظریۂ وحدت وجود ہے کہ عقل ' ایک نفس کلی کا امتیاز کرتی ہے اور کائنات کو اُسی کے شیون مختلفہ کا مظہر سمجھتی ہے - لیکن بصیرت نفس و ذوق و وجد کا اِن انکشاف یہ ہے کہ نفس ایک تجلی امر الہی ہے مگر خود متجلی نہیں ' یہیں سے ہمارا مذہب ' اس مسئلہ میں مسلک وحدت وجود

(همہ اوست) سے جدا ہوتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے انکشاف سے انسان میں احساس توحید اور احساس توحید سے احساس عبودیت ' رضا و تسلیم اور تمام وہ لطیف و مخصوص احساسات جو احساس توحید پر متفرع ہیں پیدا ہوتے ہیں مگر اِن امور کا یقین کامل قیاس و استدلال کے بجائے بصیرت نفس ہی سے وابستہ ہے ' اس لئے ابواب ' مابعدالطبیعات کے بجائے ابواب ایمانیات [۱] ہی میں اُن کا تذکرہ مناسب بھی ہے - قیاس و استدلال راہ ادراک حقیقت میں ابتدائی مراحل سہی مگر مرحلہ مقصود نہیں ' منزل حقیقت‌شناسی اِن سے بہت آگے ہے -

---

[۱] ایمانیت یعني اُن امور میں جن کا انکشاف (ادراک بلا واسطہ) خود بصیرت نفس ھي سے متعلق ھے ' اهم‌ترین مسئلہ توحید ھے ' یہ اور بات ھے کہ عقل جس کا انتہائي ادراک ' العجز عن الادراک ادراک کا اعتراف ھے مخالف اعتقاد توحید نہ ھو مگر کامل یقین توحید ' بصیرت نفس ھي سے متعلق ھے وجہ یہي ھے کہ یہ انکشاف ھي حاصل عرفان خدا بصیرت نفس ھے ' نتیجۂ فکر و تعقل نہیں - بصیرت نفس ھي سے اس حقیقت کا کامل انکشاف ھوتا ھے کہ وہ قادر مطلق ' جس کے ارادے نے کائنات معدوم کو خلعت وجود بخشا ' وہ قدیم ' جس کي قدامت پر تجدد امثال کائنات دلیل مبرھن ھے ' وہ حکیم جس کي حکیمانہ لامتناھي بر ترتیب و تنظیم ھر جزو و کل ' شاھد ھے ' وہ خالق ' جس نے اول ' عقل اول (نفس کائنات) کو اپنے ارادے سے ھویدا کیا اور پھر تمام کائنات کو تدریجاً عقل اول سے پیدا کیا ' وہ وہ خداے بے مثال ھے ' جس کي بے مثالي ھي اُس کي وحدانیت ھے - کائنات نہیں ھے مگر آئینہ انوار صفات لامتناھي ' ھم نہیں ھیں مگر مظہر تجلي امر الھي ' بایں ھمہ وہ وہ نہیں جو محدود عقل و حواس ھو - تحدید حدود و تناھي سے بری ' ھمہ و جہت سے منزہ - اگرچہ وجدان اُس کے کیف شہود سے سرشار اور چشم بصیرت اُس کے آثار جمال سے پرانوار ھے مگر ' وہ وہ ھے جس کا تکیف و اعتراف ع

شرمندۂ قیاس و خیال و گمان نہیں -

چشم بصیرت سے دیکھو !
نگاہ شوق کے تحیر اور قلب عارف کي خاموش محویت میں کس کي حمد و ثنا ھے '
فضائے بسیط کي لامتناھي و متعین کس کي عظمت و جلال کے تصرر میں گم ھیں '
ستاروں کا محیرالعقول نظام کس‌کي تحیرخیز تنظیم کا شاھد ھے '
کائنات کے انقلاب پیہم ھمیں کیا بتاتے ھیں '
ھمارے جذبات ھمیں کس طرف لے جاتے ھیں '
مصیبت میں ھمیں کون یاد آتا ھے '
دل کس کي یاد سے تسکین پاتا ھے '
وہ کون ھے ؟

ابیات

پھر شرمندۂ دلیل ہوں میں
خود ہی اِک آیت جلیل ہوں میں
کیوں نہ پہچانوں بے دلیل تجھے
قائل اپنا تو بے دلیل ہوں میں
خودشناسی ' خدا شناسی ہے
پھر شرمندۂ دلیل ہوں میں
کہوکے گویا وہ حقیقت میں
آپ اپنے لئے دلیل ہوں میں